AUSGEWÄHLTE

AKADEMISCHE REDEN

UND

ABHANDLUNGEN

VON

B. STADE

BS1192
.S77

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 14 1900
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS1192
Section .S77
No. ____

Akademische Reden und Abhandlungen.

Ausgewählte

Akademische Reden

und

Abhandlungen

von

D. Bernhard Stade

Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Giessen.

GIESSEN

J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

1899.

Vorwort.

In diesem Bande habe ich verschiedene Reden und Abhandlungen vereinigt, deren Abdrücke vergriffen waren, die aber noch verlangt wurden. Geändert habe ich nur wenig. Versehn und Druckfehler, und ich fand deren zu meiner Beschämung mehr als ich erwartete, sind stillschweigend berichtigt, für nothwendig befundene Zusätze durch [ ] kenntlich gemacht worden. In der Abhandlung über das Volk Javan würde ich, wenn ich sie jetzt schriebe, das Vorkommen des Namens auf den assyrischen Denkmälern besser verwerthen. Da aber an den Resultaten, soweit das Alte Testament in Betracht kommt, nichts geändert werden würde, so habe ich von Aenderungen Abstand genommen. Zum Wiederabdruck der im Jahre 1883 gehaltenen Rectoratsrede „über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands", deren Ausführungen durch den selbstverständlichen Ausgang des Falles Schell eine interessante Beleuchtung erfahren haben, gehört ein untilgbarer, Angesichts der Zeitereignisse vielleicht manchem Leser befremdlicher Optimismus. Lehrt doch jeder Tag neu, dass unsere Massgebenden auf den in ihr gekennzeichneten Wegen sich weiter an der evangelischen Kirche versündigen, indem sie sie im Interesse des Parteitreibens und zu politischen Zwecken zu missbrauchen suchen. Deshalb sucht man die Unabhängigkeit der Theologie zu brechen, die bisher die Entwickelung unserer Kirche getragen hat und ihr eine Zukunft verbürgt, und ins Verderben hineinzuziehen, was noch gesund ist. Unabhängigkeit und Sachverständniss sind im Zeitalter des Parlamentarismus nur lästig. Solange das

geistige Leben unserer „Gebildeten“ sich vom Stammtisch, vom Fractionstreiben und, wenns hoch kommt, von den Träbern pseudonaturwissenschaftlicher Aufklärung und literarischer Velleitäten nährt, und der Glaube der Väter nicht wieder in ihnen zu starkem und reinem Leben erwacht, wird das deutsche Volk aus den traurigen politischen und kirchlichen Zuständen, in denen es zum Spielball der Papisten geworden ist, nicht herauskommen. Aber die Kirche der Reformation wird aus ihnen herauskommen. Das neue Reich wird sich protestantisch entwickeln oder an der Unnatur seiner Zustände zu Grunde gehen. Seiner Kirche aber wird der Herr eine andere Stätte bereiten, wenn unser Volk seiner historischen Aufgabe untreu wird. Wer des Glaubens lebt, dass durch Christus alle Gewalten der Finsterniss überwunden und gebunden sind, der weiss, dass Ps. 2, 4 auch denen gilt, die sich an der evangelischen Kirche versündigen.

Aus den Literaturangaben der Zeitschriften ersehe ich, dass mein Buch über die Geschichte des Volkes Israel zu Mailand in italienischer Uebersetzung erschienen ist. Ich habe mit diesem Strandraube nichts zu schaffen und lehne jede Verantwortung für das Buch in italienischem Gewande ab.

Giessen, Ostern 1899.

B. Stade.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort v
Über die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands 1
Die messianische Hoffnung im Psalter 37
Über die Aufgabe der biblischen Theologie des Alten Testamentes . . . 77
Die Entstehung des Volkes Israel 97
Das Volk Javan 123
Der Text des Berichtes über Salomos Bauten. 1 Kö. 5—7, ... 143
Anmerkungen zu 2 Kö. 10—14 181
Anmerkungen zu 2 Kö. 15—21 201
Beiträge zur Pentateuchkritik
1. Das Kainszeichen 229
2. Der Thurm zu Babel 274
3. Die Eiferopferthora 281

Ueber die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands.

Rectoratsrede, gehalten zur Feier des Stiftungsfestes der Landes-Universität Giessen am 1. Juli 1883.

Dritter Abdruck.

Hochansehnliche Versammlung!

Sie haben heute, wo ein Vertreter der Theologie als Rector dieser Hochschule zu Ihnen zu sprechen die Ehre hat, nicht zu fürchten, mit einer Specialuntersuchung behelligt zu werden, aber auch nicht, dass zu Ihnen etwa von der Berechtigung der Theologie als Universitätswissenschaft oder von ihrer Stellung im Wissenschaftsganzen oder gar von der in ihr befolgten Methode gesprochen werde. Hier hat noch Niemand bezweifelt, dass, was wir Theologen treiben, Wissenschaft ist, denn Jedermann weiss, dass es mit denselben Mitteln und derselben Methode betrieben wird, welche in aller Wissenschaft zur Anwendung kommen. Man vertheidigt aber nicht, was weder fremder Anspruch noch eigene Zweifel in Frage ziehen.

Weit erspriesslicher wird es sein und der Situation, in welcher ich zu Ihnen rede, weit mehr entsprechen, wenn ich den Versuch wage, Ihnen in knappen aber möglichst scharfen Umrissen ein Bild von der Gesammtlage unserer Wissenschaft zu entwerfen und zu prüfen, inwiefern sie ihrer historischen Aufgabe genügt und welchen Zielen sie nachstrebt. Jedoch vermag ich an die Lösung einer solchen Aufgabe gar nicht heranzutreten, wenn ich nicht die Untersuchung sofort erweitere und auf die gesammte evangelische Kirche Deutschlands ausdehne. Hiermit aber ist schon gegeben, dass ich eben nur von evangelischer Theologie zu reden habe.

Die zeitgenössische römische würde jedoch, auch wenn ich meine Aufgabe nicht also erweitern müsste, schon um desswillen ausserhalb des Kreises unserer Betrachtung bleiben müssen, weil sie eine von der evangelischen Theologie sehr verschiedene Erscheinung ist. Auch für den blödesten Blick wird der Unterschied sofort sichtbar, sobald derselbe sich auf diejenige Theologie beschränkt, welche auf deutschen Universitäten vertreten ist. Freilich vertreten beide, die römische wie die evangelische Theologie, die Lehre ihrer Kirche. Aber die römische Universitätstheologie vertritt die wesentlich

unabhängig von ihren Kreisen fixierte, die, wenigstens der Fiction nach, abgeschlossene, immer vorhanden gewesene, und nur allmählich genauer declarierte, die auf das göttlich inspirierte, unfehlbare Lehramt gegründete Kirchenlehre, welche ihr erst von der Kirche tradiert wurde, im widerruflichen Auftrage der letzteren und bis ins Kleinste von ihr abhängig. Die evangelische Universitätstheologie dagegen vertritt, wie alle evangelische Theologie, sie mag betrieben werden von wem und wo sie wolle, diejenige Kirchenlehre, welche in der heiligen Schrift enthalten und in den Bekenntnissschriften bezeugt ist. Eben darin liegt ausgesprochen, dass die von der Theologie vertretene kirchliche Lehre durch die Theologie selbst gewonnen worden ist, und eben deshalb nicht nur vermittelst der Theologie in ihrem wahren Sinne erkannt, sondern auch allezeit auf ihre Uebereinstimmung mit der Offenbarung Gottes in Jesu Christo geprüft werden kann und muss. Eben damit ist anerkannt, dass die Fülle der göttlichen Heilswahrheiten sich mit dem Maasse der jeweilig in der Kirche vorhandenen theologischen Erkenntniss nicht deckt, es ist damit die Möglichkeit einer fortwährenden Umgestaltung der kirchlichen Lehre gegeben. Dies aber bedeutet, dass die evangelische Theologie den Character einer modernen Wissenschaft hat annehmen können, denn sie darf ohne Rücksicht auf ein schon vorher feststehendes Ziel neue Erkenntnisse suchen. Sie lehrt nicht nur was die Kirche lehrt, sondern die Kirche bedient sich ihrer, um zu erfahren, was sie selbst zu lehren hat. Und practisch zeigt sich dies auch darin, dass diejenige Gestalt kirchlicher Lehre, welche die Herrschaft auf den Universitäten zu erlangen gewusst hat, diese damit auch in der Kirche erreicht hat oder binnen eines Menschenalters erreicht.[1]

Ganz im Gegentheil hierzu musste die römische Universitätstheologie nothgedrungen auf dem Niveau mittelalterlicher Wissenschaft beharren. Ihre Aufgabe ist es, die vorhandene Kirchenlehre auf möglichst scharfsinnige Weise als die allein mögliche und von jeher in der Kirche geglaubte nachzuweisen. Sie lehrt, ohne neue Lehre zu finden, und ihre Leistungen sind daher im besten Falle ein geschicktes Plaidoyer, für welches mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit möglichst viele einzelne Thatsachen gesammelt worden sind, und in welchem denselben mit Raffinement eine bestimmte Beleuchtung gegeben wurde.

Nun ist ja freilich jene Auffassung von der römischen Lehre als der immer in der Kirche geglaubten und auf das unfehlbare Lehramt gegründeten eine Fiction. Auch die römische Lehre hat ihre Entwickelung gehabt und sucht sich noch weiter zu entwickeln.

Nur wird diese Weiterbildung nicht auf Universitäten, sondern im Schoosse der Gesellschaft Jesu betrieben. Deren Theologie ist jene immer in der katholischen Kirche geglaubte Lehre, und es gibt keine Kühnheit, vor der man zurückschreckte, um dies zu erweisen. Aber diese Weiterbildung der römischen Lehre erfolgt unter dem Gesichtspunkte der Politik, nicht der Wissenschaft. Die kirchliche Lehre wird so weiter gebildet, wie es das Interesse einer die Weltherrschaft anstrebenden geistigen Monarchie erheischt. Der Gesichtspunkt, dass die Fülle christlicher Wahrheiten beständig weiter aufgeschlossen werden soll, muss völlig fehlen. Denn die Kirche ist im Besitze der Erkenntniss derselben; dass sie etwas unrichtig erkannt habe, ist unmöglich. Wahre evangelische und wahre römisch-katholische Theologie können sich daher in keinem Zuge ähnlich sehen. Es handelt sich zwischen ihnen nicht nur um Verschiedenheit der Lehre, sondern weit mehr noch um Verschiedenheit der Ziele und der Aufgaben.

Weil nun aber die evangelische Theologie die verantwortliche Aufgabe hat, das allezeit wache Gewissen unserer Kirche zu sein, die Uebereinstimmung der kirchlichen Lehre mit den christlichen Wahrheiten immer wieder zu prüfen, die kirchliche Lehre immer aufs neue zu erheben, so können wir uns über ihre Lage nicht unterrichten, ohne die Lage der gesammten evangelischen Kirche in Betracht zu ziehen. Man kann ja ein einzelnes Organ nicht beurtheilen, ohne den ganzen Leib zu kennen. So stark auch die Theologie die Entwickelung der Kirche beeinflusst, so steht sie doch auch unter dem Einflusse von Rückwirkungen aus dieser. Auch hier gibt es eine öffentliche Meinung und zwar oft eine recht fehlbare und viel zu einflussreiche. Andererseits schreibt ja die jeweilige Lage der Kirche der Theologie ihre besonderen Aufgaben vor, und die letztere wirkt um so sicherer und schneller, je leichter ihre Schulmeinungen zum Unterricht der Gemeinde verwandt werden können.

Ein aufmerksamer Beobachter der inneren Lage unseres Vaterlandes kann sich nun nicht verhehlen, dass die evangelische Kirche Deutschlands sich augenblicklich in einem Zustande verhältnissmässiger Macht- und Einflusslosigkeit befindet, welcher nur der äussere Ausdruck eines gewissen auch inneren Verfalles oder doch einer stattfindenden inneren Zersetzung sein kann, welche zu kräftigen Neugestaltungen noch nicht zu führen vermocht hat. Es ist kein Zweifel, diejenigen Factoren, auf welche sich die reformatorische Bewegung stützte, leisten der aus der Reformation erwachsenen evangelischen Kirche Deutschlands im günstigsten Falle

nicht mehr die gleichen Dienste, ja vielfach sind sie ihr abgewandt und verstärken die feindliche Position.

Es ist ein vielgebrauchtes, wiewohl in dieser Beschränkung unrichtiges Wort, dass die deutsche Reformation den Fürsten und Professoren alles verdanke. Es ist dabei nämlich übersehen, dass von weit grösserer Bedeutung noch war, dass das deutsche Bürgerthum nahezu einmüthig der neuen Lehre zufiel, weil diese ihm die Erlösung von der Möncherei brachte und ihm mit der neuen Heilsgewissheit ein Lebensideal entwickelte, in welchem es den christlichen Character und die Würde seiner Arbeit erkannte, und bei welchem es derselben froh wurde.

Wie stehen jetzt diese Factoren zur evangelischen Kirche und welche Dienste leisten sie ihr?

Wohl geniesst die evangelische Kirche Deutschlands noch des gnädigen und wohlwollenden Schutzes deutscher Fürsten, und bei keinem der Fürsten, welche als summi episcopi Rechte über deutsche Territorialkirchen ausüben, ist vorauszusetzen, dass er nicht mit der ganzen Gewissenhaftigkeit, welche unsere deutschen Herrschergeschlechter rühmlich auszeichnet, dieses seines Amtes walte und nicht die hohe Bedeutung desselben empfinde. Auch sie erweisen sich durch Treue in diesem ihrem Berufe als evangelische Christen. Aber verschwiegen kann nicht werden, dass nicht selten durch die Schuld theologischer wie politischer Rathgeber deutscher Fürsten, durch Bevorzugung einzelner theologischer Schulen im missverstandenen Interesse der Politik, ein hemmender und verbildender Einfluss auf das evangelische Kirchenwesen ausgeübt worden ist, ja dass dasselbe vielfach allzusehr von staatlichen Gesichtspunkten aus geleitet worden ist. Die Grenzen zwischen den lediglich unter der Aufsicht und dem Einflusse der kirchlichen Organe stehenden inneren Lebensbethätigungen der Kirche und ihren unter einer gewissen Aufsicht des Staates stehenden äusseren Bethätigungen sind gerade hierdurch für den Blick des die Geschichte seiner Kirche nicht kennenden evangelischen Deutschen vielfach verwischt worden, damit aber überhaupt die Grenzlinien zwischen Staat und Kirche. Es ist dies noch von schlimmeren Folgen gewesen, als dass ein Staat vorübergehend in ungeeigneter Weise in die kirchliche Entwickelung eingegriffen hat. Eine Garantie dafür, dass nicht beides sich wiederhole, hat die evangelische Kirche noch nicht aller Orten.

Aber auch die Zahl der deutschen Fürstengeschlechter, welche das Evangelium bekennen, hat sich verringert. Die Pfälzer Linien sind successiv katholisch geworden. Um Polens Willen ist die albertinische Linie des Hauses Wettin zur römischen Kirche über-

getreten. Ich schweige von den vorübergehenden Erfolgen, welche die jesuitischen Conversionsbestrebungen bei Fürsten der Häuser Lüneburg, Hessen-Cassel, Braunschweig und Anhalt hatten, wie davon, dass Baden und Württemberg vorübergehend katholische Herrscher gehabt haben. Ich schweige von den zahlreichen Geschlechtern hohen und niederen deutschen Adels, welche gleiche Wege gegangen sind, im 17. Jahrhundert um vermeintlicher äusserer Vortheile willen, später zum grösseren Theile, weil sie hinter der Entwickelung der Nation zurückgeblieben waren, sich in die in derselben neu auftauchenden Gedanken nicht finden konnten und so in Stimmungen geriethen, welchen die dieser Entwickelung principiellen Widerspruch entgegensetzende römische Kirche eine göttliche Approbation zu geben schien, zum kleineren Theile, weil einzelne Glieder dieser Geschlechter bei Eingehung von Mischehen eine geringere religiöse Energie bewiesen als der katholische Ehegatte.

Den Schaden nun, welchen der evangelischen Kirche diese Uebertritte zufügten, schlage ich allerdings weit geringer an als denjenigen, welchen sie durch unzweckmässige Beeinflussung Seitens evangelisch gebliebener Fürsten erlitten hat. Ja man könnte fragen, ob sie nicht vielmehr aus diesen Uebertritten einige Stärkung gezogen habe. Denn nicht nur, dass jene Geschlechter sich mit dem Uebertritte eines guten Theiles des Einflusses begaben, welchen sie auf die nationale Entwickelung besassen, und dass kryptokatholische Beeinflussungen ausgeschlossen wurden — vor allem erregten jene Uebertritte in weiten Kreisen zweifellos Unwillen, sie wurden als etwas abnormes und unnatürliches empfunden und kräftigten ebendadurch das evangelische Bewusstsein.

Weit verhängnissvoller aber als durch die eben geschilderten Verhältnisse ist die evangelische Kirche dadurch betroffen worden, dass sich das Bürgerthum des evangelischen Deutschlands dem Einflusse der evangelischen Kirche nahezu vollständig entzogen hat. Die Interessen, welche dasselbe heutzutage vorzugsweise bewegen, sind nicht die kirchlichen. Für das eigenthümliche Wirken der Kirche zeigt sich in diesen Kreisen kaum noch Verständniss, die Bedeutung derselben für die gesammte Cultur sowie für das öffentliche Leben und seine Gesundheit empfindet man nicht, von einer Einwirkung der Kirche auf das eigene Leben will man nichts wissen, ja vielfach hat man sich in den Gedanken eingewiegt, als gäbe es eine allgemein menschliche Bildung und Cultur, deren Adepten erhaben sind über jedes kirchliche Bekenntniss, aus der sie alle Unterstützung für die Leitung ihres

Lebens schöpfen, in deren Besitze sie herabsehen können auf alle diejenigen, welche von kirchlichen Interessen noch bewegt werden. Jeder Versuch, solche geltend zu machen, berührt diese Kreise unangenehm, jede unerwartete Regung kirchlichen Bewusstseins stört ihren Indifferentismus und gilt fast als Friedensstörung, das Wort „fromm“ hat hier bezeichnender Weise keinen guten Klang; wer kirchlichen Interessen zugänglich ist, geräth nur zu leicht in den Verdacht der Heuchelei und Muckerei, und in diesem Zustande geistigen Schlafens ist man der Fähigkeit deutlich zu sehen so sehr beraubt worden, dass man sich sogar da, wo eine blosse Handlung der Nothwehr, z. B. gegen römische Uebergriffe, vorliegt, zuweilen unschwer einreden lässt, hier sei evangelischer Seits der confessionelle Frieden gestört worden.

Man sieht leicht ein, dass dieser Zustand dem geistigen Leben des deutschen Bürgerthums ebenso Abbruch thut, wie der evangelischen Kirche. Der Ausfall kirchlicher Interessen bedingt mit die Hingabe der Massen an politische Schlagwörter und an Ideen, welche in romanischen Ländern unter dem geistigen Drucke der römischen Kirche und des sich auf diese stützenden Absolutismus erzeugt worden sind und einen romanischen Versuch vorstellen, diesem zu entrinnen, welche jedoch für das evangelische Deutschland nur insofern eine gewisse Bedeutung gehabt haben, als auch auf dieses und seine Höfe früher üble Einwirkungen von dorther ausgegangen sind. Seitdem aber unsere Fürstengeschlechter und unsere Regierungen die besten Stützen der nationalen Sache geworden sind, ist dieselbe in Wegfall gekommen. Nun vermag in materiellen Interessen kein Mensch aufzugehn. Es ist für einen Jeden, ganz besonders aber für den infolge der Art seiner geistigen Bildung und langjährigen politischen Elendes stark kosmopolitisch gerichteten Deutschen, ein unabweisbares Bedürfniss, von Ideen bewegt zu werden, welche eine allgemein menschliche Bedeutung haben. Die Stelle der meist entfallenden kirchlichen müssen daher bei dem evangelischen Bürger die politischen mit vertreten. Nun sind die Deutschen aber infolge der eigenthümlichen Entwickelung unseres Staatswesens recht unvermittelt aus der politischen Unmündigkeit zur Theilnahme an der Leitung des Staates berufen worden und zwar unter Formen, welche sich nicht im deutschen Volke für dessen Bedürfnisse gebildet haben, sondern welche von aussen her auf dasselbe übertragen worden sind. Diesen vergänglichen Formen legt der Deutsche jetzt einen ganz ungebührlichen Werth bei und jagt, die nächsten Aufgaben des nationalen Staatswesens nur zu oft übersehend, mit der Energie

eines Idealisten hinter Theorien drein, welche unter bestimmten Voraussetzungen sicher richtig sind, dies aber nicht sein können, wo solche fehlen. Hieraus erklärt sich unser parlamentarisches Treiben, welches die Nation an der Erledigung der dringendsten Arbeiten hindert. Man schlägt sich mit altgermanischer Berserkerwuth um Theorien, als gälte es für das Heil der ganzen Welt zu sorgen, und beachtet nicht, dass hierzu erst Zeit ist, wenn man die deutsche Nation zu der ihr gebührenden Theilnahme an der Leitung der irdischen Dinge erzogen hat. Und man ist sich der Verdienstlichkeit dieses unpolitischen Treibens so sehr bewusst, dass man gar nicht bemerkt, dass kein anderes Volk sich eine ähnliche Vergeudung seiner geistigen und materiellen Kräfte gestattet. Die Kehrseite aber dieses idealen Treibens ist, dass sich die Massen aufs leichteste zur Opposition gegen nationale Bestrebungen der Regierungen haben gewinnen lassen und für die kahlste Interessenpolitik von denjenigen gewonnen werden können, welche dieselbe mit den Parteischlagwörtern zu vermischen wissen. So ist der politische Instinkt im evangelischen Deutschland bedauerlich gesunken. Und dass hieran mit das Entfallen kirchlicher Interessen die Schuld trägt, zeigt schon der eine Umstand, welchen jeder Tag und in Sonderheit jede Parlamentsverhandlung neu lehrt, dass er im katholischen Deutschland etwas kräftiger entwickelt ist. Eben dies Entfallen kirchlicher Interessen hat die Bildung der jetzt vorhandenen politischen Parteien befördert, welche sämmtlich aus den verschiedensten Interessengruppen unter die Fahne eines importierten Schlagwortes gesammelt worden sind, und welche zum Heile unserer Nation mit steigender Geschwindigkeit der Zersetzung entgegen gehen.

Dieser Zustand nun, dass das deutsche evangelische Bürgerthum seiner Kirche abgewandt ist und trotz seiner grossen Tüchtigkeit in den Dingen des täglichen Lebens aufgehört hat, der geistig und namentlich politisch führende Theil der Nation zu sein, schädigt die evangelische Kirche täglich und stündlich aufs empfindlichste, denn er lähmt sie in ihrer Thätigkeit zu einer Zeit, in welcher dieselbe aufs äusserste angespannt sein sollte.

Es ist heutzutage mehr denn je seit dem westphälischen Frieden die innere Lage Deutschlands nach allen Seiten hin dadurch bestimmt, das weder das Werk Luthers noch die jesuitische Gegenreformation zur ausschliesslichen Herrschaft hat gelangen können. Nach vorläufigem Siege der protestantischen Gedanken sind weite Territorien infolge der schlechten Politik deutscher Fürsten zur römischen Kirche theils freiwillig zurückgetreten,

theils zurückgezwungen worden. Förderlich war diesen Bestrebungen der Umstand, dass die sich neu bildende evangelische Theologie Luthers Anschauungen vom Christenthum nicht in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit und Geschlossenheit zu reproducieren verstand. Diese Erfolge der Gegenreformation haben das deutsche Volk in eine durchaus unnatürliche Lage versetzt. Noch niemals hat sich ein Volk durch Jahrhunderte in einem solchen Zwiespalte nicht nur über einzelne Fragen des Glaubens sondern der gesammten Weltanschauung und der Moral befunden. Es sind ja nicht einzelne Differenzen über Dogmen, welche den evangelischen Deutschen vom römisch-katholischen scheiden — diese sind ja freilich vorhanden, würden aber die Kirchentrennung weder veranlasst haben, noch forterhalten, wie sie auch im öffentlichen Leben heutzutage eine geringe Rolle spielen — nein, es ist die durchaus verschiedene Anschauung vom christlichen Lebensideale, welche beide trennt. Hier steht zur Frage, ob die Einrichtungen des menschlichen Gesellschaftslebens von Haus aus gut sind und nur durch die Schwäche des Menschen mit Sünde behaftet worden, oder ob sie mit Ausnahme der göttlich gegründeten infalliblen Kirche im letzten Grunde sündig sind und nur durch die Wirksamkeit dieser und ihrer Gnadenmittel beständig insoweit entsündigt werden, dass der Christ ohne Verlust seines Seelenheiles in sie eingehen kann. Der Evangelische, welcher das erstere glaubt, erweist sich daher als Christ in den verschiedenen Formen des irdischen Berufslebens; mitten in der Welt stehend, auf ihre Anregungen eingehend und ihren Einwirkungen sich nicht verschliessend, kämpft er seinen Lebenskampf. Einen über den weltlichen Ständen stehenden, mit besonderer Würde bekleideten geistlichen Stand kennt er nicht, der Staat ist ihm eine Ordnung von Gott, mit eigenen sittlichen Aufgaben, nirgends der Kirche unterworfen. Die Ehe ist ihm ein reines und heiliges Verhältniss, eine Schule christlichen Lebens, der sich nur derjenige entziehen darf, welchem sie der im Gange des eigenen Lebens sich kundthuende Wille Gottes verwehrt. Für den Evangelischen ist es vollständig undenkbar, dass ihn die menschlichen Erregungen der Liebe zu Weib und Kind, zu Eltern, Geschwistern, Verwandten und Freunden, die Anhänglichkeit an den Staat, die Arbeit in einem bürgerlichen Berufe hindern könnten, ein vollkommener Christ zu sein, wiewohl Conflicte auch für ihn nicht ausgeschlossen sind. Aber auch dann ist er ein um so besserer Christ, ein je besserer Sohn und Bruder, Gatte und Vater, ein je treuerer Arbeiter in seinem Berufe er ist, und umgekehrt. Der Katholik dagegen, welcher das zweite glaubt, beharrt

wenn er in diese natürlichen Verhältnisse voll eingeht, in einem Zustande relativer christlicher Unvollkommenheit. Sein Seelenheil gewährt ihm die Kirche, welche ihm von ihrem Gnadenschatze spendet. Ein wahrhaft vollkommener Christ aber wird er nur durch die Weltflucht, wenn er dem Leben im Staate und der Ehe entsagt, auf alle irdischen Güter und Ehren verzichtet, kurzum in alle die Beziehungen nicht eintritt, in welchen sich nach evangelischer Auffassung der Christenstand erst bewährt.

Den katholischen Deutschen trennt daher im ganzen Umfange seiner Vorstellungen von Moral und im ganzen Umfange der Bethätigungen derselben vom evangelischen Deutschen, dass er durch Gehorsam gegen seine Kirche, welche ihm sein Seelenheil verbürgt, sich als Christen bewährt. Dieser, welche behauptet, ihn durch den Mund des Priesters von allen Sünden lösen zu können, folgend, unterlässt er nicht nur Handlungen, sondern auf ihre Verantwortung hin handelt er auch. Das letztere ist für einen Evangelischen völlig undenkbar. Er gelangt durch den Glauben an Jesum zur Gotteskindschaft, welche uns die Menschen weder geben noch nehmen können. Freilich steht auch er innerhalb einer Kirche, diese erzieht ihn zu jenem Glauben, in ihr wird er sich der Vergebung seiner Sünden bewusst und empfängt von ihr tagtäglich Förderung seines Christenlebens. Aber durch die Kirche wächst er so zur Freiheit eines Christenmenschen, welcher in allen seinen Handlungen auf sich gestellt ist, sie vor seinem eigenen christlichen Gewissen zu prüfen hat, ihre volle Verantwortlichkeit trägt, und hiervon weder durch eine priesterliche Absolution noch durch die Fürbitte eines Heiligen befreit werden kann. Die äusseren Formen kirchlichen Lebens sind daher dem Evangelischen nur um der Ordnung willen nothwendig. Dem katholischen Deutschen aber gilt die gesammte äussere Ordnung der römischen Kirche, wie sie sich infolge der Anlehnung der altkatholischen Kirche theils an Einrichtungen des Judenthums theils des römischen Reiches unter wechselnden geschichtlichen Umständen gebildet hat, als göttliche Einrichtung, sie bildet einen Theil seines Glaubens, ist nothwendig zu seinem Heile. Ja heute ist mehr denn je das Papstdogma das Centraldogma der römischen Kirche.

Wer die Geschichte der Religionen kennt, weiss, dass sich unser Volk nicht auf die Dauer in einem solchen Zwiespalte erhalten kann. Vom Christenthum gilt in noch höherm Maasse, als von andern Religionen, dass es, wenn es lebendig ist, allen Formen des menschlichen Gesellschaftslebens seinen Stempel aufdrückt. Jede Kirche trachtet danach, ihr Lebensideal zur Geltung zu

bringen im Leben ihrer Gläubigen, in der Familie und der Kindererziehung, in der Schule, im bürgerlichen Berufe und allen Bethätigungen staatlichen Lebens. Es ist ein folgenschwerer Irrthum, sich zu stellen, als wären wir für all unser Werktagstreiben religiös und confessionell indifferent und gehörten nur für etwaige Sonntagsstimmungen einer Kirche an, falls wir überhaupt für solche eine Anlage haben. Ueberall sind die Formen des menschlichen Gesellschaftslebens durch die Religion bedingt, im Alterthume wie heute. Um den Altar hat sich die Familie gesammelt, der Cult hat Communen, Stämme und Staaten geschaffen, die Religion ist's, die alle Cultur erzeugt hat. Die Formen, welche das Leben der christlichen Nationen im Mittelalter unter dem Einflusse der mittelalterlichen Kirche gewonnen hatte, sind für die deutsche Gesellschaft durch die Reformation endgültig zertrümmert worden. Neue allgemein gültige haben sich noch nicht bilden können. Und augenblicklich wogt der Kampf darüber, ob es gelingen soll, die des modernen, romanischen und jesuitischen, Katholicismus in Deutschland zu etablieren, oder ob solche aufkommen und allgemein gültig werden sollen, welche die evangelischen Anschauungen theils gebildet, theils noch zu bilden haben. Der durch völlige Erschöpfung nothwendig gewordene Friedensschluss von 1648 bedeutet nur den Verzicht der katholischen Deutschen darauf, ihrer Anschauung mit Waffengewalt zur Alleinherrschaft zu verhelfen, keineswegs aber irgend einen Verzicht der Curie, welche ihn verdammt hat. Redlich gehalten haben ihn die katholischen Regierungen gar nicht und bis in dieses Jahrhundert ihn je nach Kräften verletzt. Werden die Katholiken Deutschlands auf die Dauer darin, dass sie durch diesen Friedensschluss die evangelische Kirche in Deutschland anerkannt haben, der Curie wiedersprechen können? Für die Curie leben wir noch im Zeitalter der Gegenreformation und haben nicht einmal ein Anzeichen dafür, dass sie die Gräuel derselben missbilligt. Dass die katholischen Deutschen nicht darauf verzichtet haben, mit geistigen Mitteln ihre Anschauung zum Siege zu bringen, so wenig wie die Curie, welche daran eben jetzt mit aller Anstrengung arbeitet, lehrt jeder Tag. Und dies ist der Kampf, in welchem wir stehen, dies der Kampf, gegen welchen unser evangelisches Bürgerthum zum Schaden der evangelischen Sache wie des gesammten Vaterlandes heutzutage die Augen verschliesst. Der Mangel der Erkenntniss, dass die Gedanken Luthers untergehen werden, wenn es nicht gelingt, sie in der Nation zur Herrschaft zu bringen, dass mit den Waffen des Geistes ausgefochten werden muss, was bis 1648 weder mit

diesen noch mit den Waffen des Fleisches hat durchgeführt werden können, und mit den letzteren auch nicht durchgeführt werden soll, das ist der eigentliche Krebsschaden unserer Lage.

Zur Entschuldigung muss man freilich sagen, dass der Gang der deutschen Geschichte seit 1648, trotzdem die Bedrückungen und Vergewaltigungen der Evangelischen Seitens katholischer Fürsten und Regierungen bis in unser Jahrhundert sich erstreckt haben, doch nach vielen Seiten zu dem Glauben verleiten konnte, als sei es mit der evangelischen Sache gut bestellt. Es ist zunächst zweifellos, dass es lediglich der geistigen Arbeit der Evangelischen zu danken ist, dass sich aus den Trümmern des mittelalterlichen Reiches deutscher Nation eine neue deutsche Nation hat bilden können. Während auf den katholischen, noch dazu vielfach durch die Brutalitäten der Gegenreformation ihrer besten Kräfte beraubten, Territorien der geisttödtende Druck des Jesuitismus lagerte, begann in den evangelischen die Regeneration unseres Volkes. Hier kam zur vollen Geltung, dass Luther's Weckruf die Gewissen geschärft, die einzelnen auf sich gestellt, und dass er hierdurch alle guten Kräfte entfesselt hatte. In diesen bildete sich ein ehrenfester Bürgerstand, hart und fest in Arbeit und Erwerb, in diesen jenes gewissenhafte Beamtenthum, welches eine der Hauptstützen unseres Staatswesen ist. In einem der ärmsten Territorien ersteht das brandenburgische Kriegswesen, auf dem unser heutiges deutsches ruht, eine neue Literatur, eine von Staat und Kirche unabhängige, eigenen Gesetzen folgende Wissenschaft beginnen sich zu bilden, welche beide bis auf den heutigen Tag ihren protestantischen Charakter nicht zu verleugnen vermocht haben. In der Kunst offenbart sich in einem Titanen wie J. S. Bach, in der Philosophie in dem Viergestirn unserer Philosophen die ganze Ueberlegenheit evangelischen Wesens.

Die Vertreter ultramontaner Tendenzhistorik werden uns, ehe wir auf ihre Declamationen eingehen können, erst zu erklären haben, wie es sich, wenn sie Recht haben, erklärt, dass in den evangelischen Theilen dieses neue Leben erwuchs, während die katholischen blos kümmerlich vegetierten und gerade in den unter geistlicher Leitung stehenden die Zustände also vermoderten, dass ihr Staatswesen schon dem Tode reif war, bevor es unter der kalten Zugluft der Revolution und des napoleonischen Cäsarismus jählings zusammenbrach.

Dass nach dem Sturze der napoleonischen Fremdherrschaft das Gefühl des Zusammenhanges in der Nation nicht wieder erstarb, ward nur dadurch möglich, dass die katholischen Deutschen

die in den evangelischen Territorien erwachsene Cultur als die national deutsche anerkannten und auf ihre Gedanken eingingen. Dass sie unkatholisch sei, und dass daher hierin eine Gefahr für den Katholicismus liege, ist schon damals vielen Katholiken, wiewohl noch nicht in ganzer Tragweite, klar geworden. Am deutlichsten zeigt es sich in der ablehnenden Haltung streng katholischer Kreise gegen die nationale Literatur.

Wiewohl also schon damals dem Eindringen evangelischer Gedanken Widerstand geleistet wurde, und zwar trotzdem dieselben sich gar nicht in voller Kraft und Reinheit geltend machen können, da in vielen Kreisen der Nation infolge einer Verbildung romanisierende Gedanken sich zu verbreiten beginnen, so ist doch ersichtlich, dass die Katholiken Deutschlands bis auf den heutigen Tag einer ausgiebigen und nicht erfolglosen Einwirkung evangelischer Gedanken ausgesetzt gewesen sind. Das öffentliche Gewissen und die öffentliche Moral in Deutschland nehme ich auch heutzutage noch als evangelisch in Anspruch. Es ist das sittliche Urtheil auch der katholischen Deutschen jetzt noch so stark evangelisch beeinflusst, dass es eines der gebrauchtesten Mittel ultramontaner Geschichtsverarbeitung hat abgeben können, reformatorische Persönlichkeiten statt vom Standpunkte mittelalterlich-katholischer Moral von dem evangelischer aus zu beleuchten. Davon, dass unsere katholischen Mitbürger die Segnungen eines von der Kirche nicht missbrauchten Staatswesens und einer freien Wissenschaft, damit aber eine Fülle individueller Freiheiten geniessen, welche sie lediglich der Reformation verdanken, schweige ich hier ganz, denn es ist allgemein anerkannt.

Die römische Curie und die Ultramontanen Deutschlands haben sich nun ein grosses Verdienst um unser Vaterland und um die evangelische Sache erworben, indem sie namentlich seit den vierziger Jahren mit grossem Geschicke, mit Unerschrockenheit und Ausdauer den Kampf gegen einen historischen Prozess geführt haben, welcher möglicherweise es dahin hätte bringen können, dass das moderne deutsche Leben auf einem unklaren Mischproduct evangelischer und römischer Gedanken sich aufgebaut hätte. Die unter dem Einflusse der evangelischen Theologie entstandene deutsche katholische Theologie ist bereits zerstört. Die Versuche, zu einer deutschen katholischen Philosophie zu gelangen, sind schon früher im Keime erstickt worden. In weiten Kreisen des katholischen Volkes ist das Gefühl für die Eigenart geschärft, ist jene einst weit verbreitete Anschauung, welche auch im evangelischen Deutschen einen christlichen Bruder achtete, er-

schüttert worden. Es ist alles geschehen, um den Widerstand gegen den Protestantismus zu organisieren, ja man geht angriffsweise vor, um denselben aus seiner dominierenden Stellung zurückzuwerfen. Ein Netz localer Zeitungen arbeitet unausgesetzt daran, die Katholiken Deutschlands von unkatholischer Lectüre abzusperren, leider auch daran, alles Unkatholische in den Staub zu ziehen und die Katholiken mit Hass und Verachtung gegen die Reformatoren und ihr Werk zu erfüllen. Eine diplomatisch gut geschulte und rührige Propaganda geht unermüdlich denjenigen Evangelischen höherer Stände nach, welche aus irgend einem Grunde mit der modernen Entwickelung zerfallen sind, und sucht diese in ihre Netze zu locken, während die jesuitisch geleiteten Congregationen leider nicht selten unter dem Deckmantel christlicher Liebesthätigkeit die niederen Stände propagandistisch bearbeiten. Mit eherner Stirne wird die römische Kirche als Panacee gegen die Schäden der Zeit angepriesen, auch wenn dieselben erst durch sie veranlasst worden sind. Während die romanischen Völker unter krampfhaften Zuckungen sich vor dem geistigen und politischen Tode zu retten suchen, den ihnen die Umschlingungen der römischen Kirche zu geben drohen, wird sie als Schützerin der staatlichen Ordnung auf Gassen und Strassen ausgerufen. Mit rührender Ausdauer wird das Märchen von der den Socialismus bannenden Thätigkeit der römischen Kirche gepredigt, trotzdem sich immer noch keine Kinder finden, welche es glauben. In der sich Centrum nennenden ultramontanen Partei ist eine geschickte Vertreterin katholischer Interessen erstanden, welcher die politische Unfähigkeit der übrigen Parteien ebenso förderlich gewesen ist, als das Vorgehen der mächtigsten deutschen Regierung, die sich erst in Repressivmassregeln gegen die ultramontane Bewegung vergriff und dann, allerdings im Stiche gelassen bei ihren nationalen Bestrebungen von den politischen Parteien, einen Kampf mit einem seinen Principien nothwendig getreuen Gegner unter dem Gesichtspunkte der Tagespolitik führte. So sind die durch das vaticanische Concil und seine Folgen wie durch die politischen Ereignisse des Jahres 1870 stark entmuthigten ultramontanen Deutschen mit neuem Muthe erfüllt worden. Fast sollte man manchmal meinen, als ob sie und nicht nur die Curie sich in der Illusion wiegten, es könne die römische Kirche in Deutschland dasjenige Terrain gewinnen, welches sie in den romanischen Ländern allmählig verliert.

Es ist leicht ersichtlich, dass die Interessen des Protestantismus weit schlechter vertreten sind. Einer journalistischen Ver-

tretung, welche unter irreführender Bezeichnung protestantische Interessen ex professo verträte, bedarf derselbe allerdings nicht. Unsere politischen Zeitungen aber führen seine Vertheidigung oft so, dass man wünschen möchte, es geschähe lieber gar nicht. Unter den Liberalen herrscht vielfach ein Grauen davor, dass nun auch noch die evangelische Kirche neben der katholischen sich zu regen beginnen könne; viele von ihnen sähen sie gern in ihrer Actionsfreiheit möglichst gehindert durch den Staat. In conservativen Kreisen findet man häufig mehr Verständniss; aber weit verbreitet ist hier der Fehler, dass man sich die evangelische Kirche nach einer katholischen Schablone construiert und daher von einer Interessengemeinschaft beider Kirchen träumt, während man gleichzeitig das wirkliche Wesen der modernen römischen Kirche gar nicht kennt;[2] weit verbreitet ist hier die Schwäche, absterbende theologische Schulen mit der evangelischen Kirche zu verwechseln. So gibt es denn kaum etwas, was sich in deutschen Parlamenten katholische Abgeordnete gegen den Protestantismus nicht herausgenommen hätten. Man kann leider nicht behaupten, dass sie, sei es vom Ministertische, sei es von der Rednertribüne, immer die gebührende Antwort erhalten hätten. Mag sein, dass dies häufig Unwille über Form und Inhalt dieser meist ohne fassbare Angaben allgemein verdächtigenden Angriffe veranlasste, häufiger war es die Unlust, sich ohne Bundesgenossen in den Kampf gegen eine gut disciplinierte Fechterschar einzulassen, noch häufiger Unkenntniss der evangelischen und römischen Vergangenheit, leider zuweilen auch Rücksicht auf politische Transactionen. So lange der Durchschnittswähler für den hier zu führenden Kampf kein Interesse hat, so lange ihm, wie jetzt, ob evangelisch oder römisch, jüdisch oder muhammedanisch für weniger wichtig erscheint als die politischen Schattierungen, so lange er nicht begreift, dass hier ganz andere Güter in Frage stehen, als sie in den Fragen, ob Freihandel oder Schutzzoll, Gewerbefreiheit oder Innung, Staatsbahnen oder Concurrenz der Gesellschaften, Staatsversicherung oder Versicherung durch auf Erwerb ausgehende Actiengesellschaften, staatlicher Schutz für die Arbeiter oder nicht, beschlossen sind, wird das nicht anders werden. So lange allein die ultramontane Partei die grössere Wichtigkeit der religiösen Fragen begreift, wird sie die Situation beherrschen. Hat den Durchschnittswähler der Kanonendonner von 1866 und 1870 nicht aus seinen Träumen aufgeschreckt, wie sollten es z. B. die Declamationen gegen das evangelische Kaiserthum und gewisse geschichtliche Rückblicke unvorsichtiger ultramontaner Journalisten können?

Auf einen Punkt sei noch erlaubt hinzuweisen, welcher deutlich zeigt, wie die Gleichgültigkeit des Bürgerthums gegen die evangelische Sache dieselbe schädigt. Er betrifft die Mischehen, deren Zahl in Deutschland in einer die Nothwendigkeit weit übersteigenden Zunahme wächst.[3] Nicht überall liegt es hier gleich schlimm. Aber im Durchschnitt in mehr als der Hälfte der Fälle besitzt der evangelische Theil nicht die nöthige Selbstachtung, um durch evangelische Erziehung seiner Kinder seiner Kirche Treue zu wahren. Er fügt sich den Ansprüchen der betriebsameren Kirche, weil es ihm gleichgültig ist, was seine Kinder glauben. Die Erfolge, welche die römische Kirche hier erzielt, sind auch für sie nicht schmeichelhaft; wer aber möchte ihr verdenken, dass sie sich eben im Erfolge darüber tröstet?

So haben denn die Vertreter der evangelischen Gedanken hinter sich eine Masse, tüchtig in allen Dingen des bürgerlichen Berufs und daher Machtmittel genug besitzend, auch breit genug, um die ultramontane Bewegung unserer Tage zu zermalmen. Aber diese Masse ist träg; Anregungen folgt sie, wenn überhaupt, dann nur widerwillig; regungslos erträgt sie es selbst, dass sie an einzelnen Punkten von der besser organisierten Minderheit gedrängt wird.

Können nun auch unsere Fürsten schon wegen der jetzigen Verfassung unseres Staatswesens, welche aus nationalen Gründen nothwendig ist, die evangelische Sache nicht mehr in derselben Weise wie im Reformationszeitalter vertreten, und steht ihr der Bürgerstand gleichgültig gegenüber, nun so hat sie wohl, so könnte man fragen, an der Theologie eine diese Stützen mitersetzende gewonnen? Ich möchte mich der Beantwortung dieser Frage gern entziehen, denn sie lautet tief beschämend. Es ist freilich eine in theologischen Kreisen weit verbreitete Art oder vielmehr Unart, den Verlust des Einflusses auf die Massen des Volkes in einem Tone zu beklagen, als handle es sich um einen ganz unmotivierten Abfall, um blosse Sucht, sich von der unbequemen kirchlichen Leitung zu emancipieren. Es muss vielmehr behauptet werden, dass die evangelische Theologie und die evangelischen Kirchenleitungen diesen Verlust im letzten Grunde selbst verschuldet haben. Dass unsere Bürger so geringen Antheil an den kirchlichen Interessen nehmen, geringere Aufopferungsfähigkeit für specifisch Kirchliches zeigen als frühere Geschlechter, während sie im Allgemeinen für Zwecke christlicher Liebesthätigkeit weit über das Maass früherer Zeiten hinaus steuern, dass sie so selten die Gottesdienste besuchen, erklärt sich daraus, dass sie dort für die berechtigten religiösen Bedürfnisse, welche sich dem sittlich ernsten

Menschen aus seiner Stellung mitten im practischen Leben ergeben, vielfach wenig Befriedigung finden und sich vor die Zumuthung gestellt sehen, sich eine Form der Devotion als die für den evangelischen Christen nothwendige anzueignen, die ihnen fremdartig, ja abstossend erscheinen muss, weil sie auf ganz andersartige Lebensbedingungen und auf individuelle Geistesart gestellt ist. Den letzten Grund dieser Erscheinung hat von den zeitgenössischen Theologen zuerst in ganzer Tragweite A. Ritschl[4] erkannt, wenn er es das Verhängniss nennt, dass der moderne Pietismus zwar den Adel und den Klerus occupiert habe, nicht aber die mittleren und niederen Gesellschaftsklassen, welche den Boden der Aufklärung behaupteten. Die Richtigkeit dieser Auffassung lässt sich an einzelnen Beispielen nachweisen. Das Gefühl kirchlicher Zusammengehörigkeit und lebhafte Bethätigung kirchlicher Sitte hat sich bis in die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts hinein in einzelnen Gemeinden rege erhalten, in welchen rationalistische Geistliche durch die Predigt vom Vertrauen zu Gottes Vaterliebe und von der Bedeutung der bürgerlichen Sitte für das Christenleben wichtige reformatorische Gedanken, freilich ohne dies zu wissen, vertreten haben. Die Kirchlichkeit solcher Gemeinden ist mehrfach durch ungeschickte Kirchenleitungen nahezu zerstört, der Unglaube gefördert, die öffentliche Sittlichkeit geschädigt worden, indem man ihnen, natürlich in bester Absicht, sogenannte orthodoxe d. h. sich in den Formen pietistischer Devotion bewegende Seelsorger gab. Die Gegenprobe hierzu bietet eine andere Erscheinung. In den Formen pietistischer Devotion sich bewegende sogenannte freisinnige Prediger pflegen, wiewohl infolge der Aehnlichkeit der Negation mit den Gemeindegliedern vielfach harmonierend, doch auf die Dauer einen lebhafteren Kirchenbesuch auch nicht zu erzielen. Klagen darüber, dass gerade diejenigen Elemente der Gemeinde, welche jene Geistlichen stützen, sich dem Gottesdienste fern halten, sind den Eingeweihten als alltäglich bekannt. Es ist nun eine wichtige Erkenntniss des eben genannten Theologen, dass die pietistische Frömmigkeit der mittelalterlich katholischen artverwandt ist. Das Bürgerthum, welches sich von dieser abgestossen fühlt, da es eben durch seine angestrengte Berufsthätigkeit von aller Gefühlsseligkeit abgezogen wird, vertritt hier, leider ohne es zu wissen, und, was noch übler ist, ohne sich des nothwendigen Zusammenhanges seiner Gefühlsstimmung mit der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung bewusst zu sein, die Traditionen der Reformation gegen katholisierende Tendenzen. Indem es sich von der Kirche fern hält, hat es einen

schneidigen Protest eingelegt gegen eine moderne Theologie, die in der Ungeschicktheit gipfeln konnte, den Prediger für den Wiedergebornen zu nehmen, welcher die ungläubige Gemeinde zum Glauben bekehrt.

Aber auch von demjenigen, welcher nicht den Zusammenhang der heute in Kirche und Schule noch mit aller Kraft die Herrschaft zu behaupten suchenden Repristinationstheologie mit dem Pietismus und die katholisierende Art des letzteren anerkennt, muss wohl zugestanden werden, dass eine Theologie, welche die arbeitenden Stände der Nation nicht für die Kirche zu gewinnen vermag, eine unfruchtbare und ihre Aufgaben verfehlende ist.

Einem Schwärmer hat es zwar unlängst gefallen, die Theologie unseres Jahrhunderts seit den vierziger Jahren den glänzendsten theologischen Epochen der alten Kirche an die Seite zu setzen. Wer aber nüchterner die Sachlage betrachtet, wird eher behaupten, dass die evangelische Kirche kaum jemals von den Diensten, welche die Theologie zu leisten hat, so verlassen gewesen ist, dass die evangelische Theologie, wenn wir hier die einflussreichsten Parteien in Betracht ziehen, kaum je in einer ähnlichen Decadence gewesen ist, als in der sie heutzutage sich befindet, was ja schon für jeden Einsichtigen aus der Verarmung des wissenschaftlichen Apparates, mit welchem heute gegen früher die theologische Arbeit geleistet wird, hervorgeht. Ich habe hier leider nicht die Zeit, die Gründe dieses Verfalles zu untersuchen, welcher gerade in derjenigen Zeit eintritt, in welcher die ultramontane Bewegung in Deutschland aufkommt und der römischen Kirche neue Macht zuführt. Es wäre eine interessante und dankbare Aufgabe, und ihr hier nachgehen zu können hätte auch noch einen anderen Nutzen. Denn es würde sich zeigen, dass allerdings das Aufkommen jener theologischen Richtungen, deren Ausläufer ich schildere, historisch nothwendig und für die Entwickelung der Theologie schliesslich vortheilhaft war, indem der Boden derselben von absterbenden Resten älterer Gebilde gereinigt wurde. Das erfordert die Gerechtigkeit zu sagen. Auch das ist zu sagen, dass die Schuld an diesem Gang der Entwickelung weniger den Stiftern jener Schulen als deren späteren Vertretern zufällt, welche die fruchtbaren Gedanken jener nicht zu entwickeln vermochten, und sich dafür um so liebevoller in die abzustreifenden unfruchtbaren versenkten. Für die Fortbildung, in welcher jene Richtungen auf unsere Tage gekommen sind, ist es verhängnissvoll geworden, dass gerade die Schwächen derselben sich in ihr zusammenfinden. So gilt auch von ihnen: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

Ist die Theologie ein Organ der Kirche, durch welches diese beständig ihre Lehre erhebt, so hat unsere zeitgenössische evangelische Theologie nur zum kleinsten Theile das Recht, Theologie genannt zu werden, denn sie steckt es sich nicht zur Aufgabe, Lehre zu erheben, sondern vorhandene kirchliche Lehre als richtig zu vertheidigen. Solche Theologie genügt aber den Bedürfnissen der evangelischen Kirche, so wenig als sie ihrem Wesen gerecht wird. Sie ist aber auch nicht Wissenschaft, wie sie auch vielfach dies eingestehend mit besonderer Methode arbeitet, sie ist Apologetik; ihr schwebt als Ideal die katholische deutsche Theologie vor. Dass die römische Kirche eine ihrem Wesen entsprechende Theologie abseits dieser Kreise hat, bemerkt sie nicht, und sie hindert durch ihre Prätensionen die theologische Arbeit innerhalb der evangelischen Kirche, geschweige dass sie dieselbe etwa selbst leistete. In diesem Treiben ist sie weder durch die Isolierung von den übrigen Wissenschaften und den starken Fortschritt in diesen gestört worden, noch durch die Einflusslosigkeit auf das Leben der Nation, welche ihr nachzusagen ist. Hiervor bewahrt sie die starke Ueberzeugung von der eigenen Vortrefflichkeit und von der völligen Verschiedenheit der Theologie von jeder weltlichen Wissenschaft.

Diese Theologie erhebt laut den Anspruch die kirchliche zu sein und versucht damit abweichende Theologien zu unkirchlichen zu stempeln, sie bezeichnet sich in einer etwas pharisäischen Stimmung als die gläubige oder offenbarungsgläubige und damit die Meinungen der Gegner als ungläubige, sie prunkt mit dem sehr missbrauchbaren Beinamen der positiven und bezeichnet jeden Versuch, neue positive Kenntnisse zu gewinnen, als negative Theologie. Es ist jedoch leicht einzusehen, dass diese sich also anpreisende Theologie in ihrem innersten Wesen ebenso unkirchlich, als ungläubig und negativ ist.

Unkirchlich ist sie nach ihrer Voraussetzung wie nach ihren Wirkungen. Nach ihrer Voraussetzung, denn mit ihrer Prätension durch unbedingte Aufrechterhaltung der rechtlich fixierten symbolischen Lehre das Prädicat der Kirchlichkeit zu verdienen, verleugnet sie den evangelischen Kirchenbegriff, nach welchem die Kirche die durch den persönlichen Heilsglauben geeinte Gemeinde ist und die Rechtsformen nur als sekundäre Mittel dieser Gemeinde anzusehen sind. Nach ihren Wirkungen, denn indem sie eine Schulmeinung für die kirchliche Lehre ausgiebt, indem sie sich anstrengt, eine ältere Phase der Theologie festzuhalten und jede Weiterentwickelung der kirchlichen Lehre abzuschneiden, führt sie

nothwendig, falls, wie zu hoffen, die Macht der gesunden Triebe in unserer Kirche grösser ist als ihr Einfluss, zu unfruchtbarem und mit dem Todeskeime behafteten Sektenthume, sonst aber unsere gesammte Kirche zum geistigen Tode. Unkirchlich ist diese Theologie, denn sie negiert durch ihre Bestrebungen das Recht der evangelischen Kirche in seinem Fundamente, welches eben darin besteht, dass keine kirchliche Lehrentwickelung die ganze Fülle der christlichen Heilsgedanken umspannt, dass auch in der kirchlichen Lehre stetige Entwickelung nothwendig ist, die nach einem Grundgesetz aller menschlichen Entwickelung eben nur durch den Widerspruch der Schulmeinungen erfolgen kann. Diese Theologie aber katholisiert, sie ist, um von materiellen Berührungspunkten ganz zu schweigen, formell auf das Niveau der römisch-katholischen Universitätstheologie hinabgesunken und hat nur die wissenschaftliche Bedeutung dieser. Es sollte ihren Vertretern ebenso zur inneren Beschämung gereichen, dass sie von unsern Sektierern als nicht völlig rechtgläubig angesehen wird, wie dass sie von Vertretern der vaticanischen Theologie als gläubige protestantische Theologie wohlwollend behandelt wird. Sie hat beides verdient: sie ist gegenüber jenen zurückgeblieben in ihren Bestrebungen und dieser in Methode und Problemstellung ebenbürtig.

Ungläubig aber ist solche Theologie, weil sie als eigentliche Gegenstände des Glaubens nicht die Offenbarung Gottes zu unserem Heile, sondern Theologumene über deren verborgene Voraussetzungen hinstellt. Ungläubig, denn sie verzweifelt daran, dass unser Herrgott mit seiner Kirche die rechten Wege wandele, weil dieselben nicht die ihren sind, und verstockt sich eigenwillig gegen dieselben. Sie möchte die Wege des Herrn mit seiner Kirche, wie sie aus dem Gange der sich um neue Erkenntniss abmühenden theologischen Arbeit erkannt werden, kreuzen, nach dem Maasse des eigenen Verständnisses der Kirche Wege weisen, und mit dem eigenen schwachen Witze die Kirche zu ihrem Ziele führen, während unser Herrgott sie in göttlicher Kraft und Gewalt anderen zustreben lässt.

Endlich ist diese Theologie im schlimmsten Sinne des Wortes negativ schon um deswillen, weil ihr jeder Respekt vor den Thatsachen abgeht und sie auch die mit aller Evidenz nachweisbaren mit Mitteln der Rhetorik wegzuleugnen sucht. Weit mehr aber noch verdient sie dieses Prädicat, weil sie jede Weiterentwickelung der kirchlichen Lehren gleichermassen wie die Fähigkeit der Theologie, sich wie jede Wissenschaft umzugestalten, verneint. Und dies hat seinen letzten Grund doch darin, dass ihr das Ver-

ständniss für den absoluten und ausschliessenden Werth der Thatsache abgeht, welche die Kirche gegründet hat und Quelle des religiösen Lebens in ihr ist.

Ganz besonders aber wird die evangelische Kirche von einzelnen Vertretern der jetzt in ihr noch herrschenden Theologie dadurch geschädigt, dass dieselben, um den ihnen entgleitenden Einfluss festzuhalten, sich einer Vermengung politischer und kirchlicher Interessen schuldig machen, oder auf dem Wege der kirchenpolitischen Agitationen und leider nicht selten mit demagogischen Mitteln, die lebenden theologischen Generationen an ihre Interessen zu fesseln und die kirchliche Entwickelung in bestimmte Bahnen zu zwingen suchen. Wo das erste geschieht, untergräbt es den Einfluss des geistlichen Standes in der Wurzel, das zweite schädigt sein sittliches Urteil und seinen wissenschaftlichen Sinn.

Spätere Zeiten werden nicht zu begreifen vermögen, dass in unseren Tagen die einen ihre Theologie wie die ganze Zukunft der Kirche ebenso bestimmt an das Schicksal der liberalen, wie andere an das der conservativen Parteien geknüpft gedacht haben und gemeint haben, zu einem bestimmten theologischen Standpunkte gehöre ein bestimmter politischer, dass man so ganz vergessen hat, dass die Politik Tagesziele, die Kirche aber ewige hat. Die Kirche hat unter jeder Staatsform, unter der demokratischen wie der aristokratischen Republik so gut wie unter dem absolutistischen und dem constitutionellen Staate, ihren Aufgaben nachzugehen vermocht, ihre Interessen sind nicht an eine bestimmte Staatsform, geschweige an eine unserer hinfälligen politischen Parteien geknüpft. Sobald der Geistliche Tagespolitik betreibt, wird er unfähig, voll die Interessen der Kirche zu vertreten; er verliert die Anknüpfungspunkte mit den politisch anders gerichteten Glaubensgenossen und verrückt sich die Grenzen des richtigen pastoralen Verhaltens. Und wehe der Kirche, welche sich herbeiliesse, ihren Einfluss für eine politische Partei in die Wagschale zu werfen, mit dem eigenen würde sie dies büssen. Der Staat hat die Erinnerung an die Reactionsjahre, welche auf das tolle Jahr folgten, durch grosse nationale Thaten verwischt. Die evangelische Kirche, deren Diener damals in Norddeutschland leider nicht selten die Kirche zur Magd reactionärer Bestrebungen herabgewürdigt haben, leidet noch jetzt darunter, dass ihr dies unvergessen ist. Spätere Geschichtsschreiber werden verwundert hervorheben, wie seit 1848 die katholische Kirche ebenso gut alle Vortheile der Situation zu benutzen gewusst hat, welche sich aus der politischen Lage ergaben, als die evangelische Kirche, trotzdem sie

dies sah, es verstanden hat, die Nachtheile derselben auf sich herabzuziehen.

Weit verhängnissvoller aber ist das kirchenpolitische Treiben, welches unsere evangelische Geistlichkeit immer mehr in ihrem ruhigen Urtheile zu beirren und unter dem vorgehaltenen Schilde kirchlicher Interessen für die Interessen absterbender Schulen zu captivieren und gegen andere voreinzunehmen sucht. Wer unsere Kirchenzeitungen und die in ihnen enthaltene oder sich an dieselben anschliessende, alle neuen Erscheinungen im Parteiinteresse verarbeitende Recensierliteratur verfolgt, muss darüber erschrecken, wie sich die Symptome des Sinkens des kirchlichen Anstandsgefühls mehren. Die eigenen Ziele werden mit einem Fanatismus vertreten, bei welchem die Moral in der Beurtheilung des Gegners leider nicht selten zu kurz kommt.[5] Man glaubt, was ja leider auch bei politischen Parteien häufig ist, dem unwahrhaftigen Gesinnungsgenossen leider oft mehr wie dem wahrhaftigen Gegner. Das Verständniss für die Ziele Andersdenkender ist fast durchweg abgestumpft; nur wenige armselige Begriffe stehen zu ihrer Bezeichnung zur Verfügung. Gelingt es, sie in eine dieser Schablonen zu zwängen, so sind sie gerichtet. Die Schriften der Gesinnungsgenossen werden belobt, die der Gegner verdächtigt oder verschwiegen. Man ist sich des letzteren Treibens so bewusst, dass man bei diesem Punkte mit Augurenlächeln sich bereits begegnet. Weit eingerissen ist die krankhafte Sucht, Personen und Ziele, welche man nicht begreift, auf ihre Ketzerhaftigkeit zu untersuchen, die heutigen Gegensätze auf armselige Lehrabweichungen zu reducieren und gegen Erscheinungen, welche man nicht versteht, Zeugniss abzulegen. In ähnlicher religiöser Devotion sich bewegenden Sectierern fühlt man sich nicht selten näherstehend als der eigenen Kirche, auch wenn diese die letztere durch Wort und That verachten.[6] Man schwärmt für allgemeine christliche Ziele, z. B. die christliche Schule, während es doch in Deutschland nur evangelische und römisch-katholische geben kann, und ist des Anstands zuweilen so baar, dass man glaubt, solche Ziele mit Hülfe der ultramontanen Bewegung erreichen zu können. Man bekämpft in merkwürdiger Verblendung die Gegner der letzteren, man stimmt billigend ein in den Kampf derselben gegen den Staat wie gegen den Altkatholicismus und erniedrigt sich zu Rathschlägen, wie der Staat zur Nachgiebigkeit gegen die Forderungen der Curie zu zwingen sei. Hand in Hand geht dieses Treiben mit einer gewissen, zur Insubordination gegen das Kirchenregiment gereizten Stimmung. Diese zeigt sich aber bezeichnender Weise nicht etwa

da, wo die letztere in die Rechte mündiger evangelischer Christen eingriffe, sondern da, wo dieses die Directive zu correcten christlichen und kirchlichen Zielen gibt, gegen welche sich das engherzige Parteitreiben aufbäumt.

Wer Gelegenheit hat, mit unsern evangelischen Geistlichen persönlichen Verkehr zu pflegen, wird bezeugen müssen, dass dieselben, namentlich die älteren, für kirchliche und theologische Dinge einen weit offeneren Sinn und ein viel gerechteres und christlicheres Urtheil haben, als es sein könnte, wenn die kirchenpolitische Tagesliteratur dem Denken der Mehrzahl entspräche. Wer aber vermag zu sagen, ob die neu heranwachsenden Generationen sich dieselbe Selbständigkeit des Urtheils bewahren werden?

So scheint es denn, ist die Lage der evangelischen Kirche Deutschlands eine recht trübe. Ihres Einflusses auf weite Kreise des Volkes beraubt, heftiger wie je von der römischen Kirche bekämpft, angefressen vom Sektenthum, theils geschädigt, theils ungenügend unterstützt von der Theologie, welche sich zur kirchlichen aufzuwerfen bestrebt ist, wird sie, so scheint es, einer Zersetzung entgegengetrieben. Aber es scheint doch bloss so. Noch ist sie im Besitze grosser natürlicher Vortheile; die Ereignisse der letzten Jahrzehnte haben zweifellos einer energischeren Bethätigung ihrer Interessen den Boden bereitet; noch ruhen in ihr so zahlreiche Lebenskräfte, dass man wohl vertrauen mag, sie werde alles Verlorene zurück und den Sieg dazu gewinnen. Es wäre kurzsichtig, über den sich an die Oberfläche drängenden Bewegungen die stille Arbeit in der Tiefe zn verkennen, welche dem oberflächlichen Betrachter wohl entgehen mag. Ein Strudel hat uns allerdings hinabgerissen, aber andere Kräfte treiben uns wieder empor.

Die Ereignisse der letzten Jahrzehnte sind zweifellos geeignet gewesen, die Einflusslosigkeit der evangelischen Kirche auf unser Volksleben in helles Licht zu setzen. Aber eben dieses war schon an und für sich eine Förderung. Ein offenkundiger Schaden ist weniger gefährlich als ein geheimer; denn man achtet auf ihn und ist bestrebt, ihn zu heilen. Daneben aber haben diese Ereignisse der evangelischen Kirche auch zweifellos positive Vortheile gebracht, indem sie die Nation zu einem ernstlicheren Nachdenken über Religion und Kirche veranlasst haben. So ist auch der Kampf des preussischen Staates gegen die römische Kirche, er möge nun ausgehen wie er wolle, für die evangelische von Vortheil gewesen. Freilich unterschätze ich die Nachteile nicht, welche ihr daraus erwachsen sind, dass der Staat wider sein eigenes Interesse und

wider die Grundsätze einer gesunden Politik seine gegen die römische Kirche gerichteten Repressivmassregeln auch wider die evangelische gerichtet hat, als wären dies einander ähnliche Organismen und in ihrer Gesinnung gegen den nationalen deutschen Staat gleichgestimmt. Aber eben die Folgen dieser gleichen Behandlung der so verschiedenen Kirchen haben in weiten Kreisen das Gefühl für die Verschiedenartigkeit derselben und damit auch das für die Bedeutung der evangelischen Kirche geweckt. Der Fehler dürfte sich kaum wiederholen, dass man eine Kirche, welche die Ausbildung ihrer Diener völlig unter die Controle des Staates stellt und für dieselben ausser der Ausbildung zum kirchlichen Berufe dieselbe Ausbildung verlangt, welche die geistig führenden Stände der Nation geniessen, ebenso behandelt, als eine andere, welche es zu ihren Glaubenssätzen rechnet, dass ihre Diener von Kindesbeinen an in völliger Isolierung von den in der Nation herrschenden Strömungen auferzogen und so zur Vertretung besonderer Interessen abgerichtet werden müssen. Darf man vielleicht hoffen, dass dieser Erkenntniss auf dem Gebiete der Schule künftig Rechnung getragen werde?

Weiter aber hat der sogenannte Culturkampf, wie täglich zu merken ist, zahlreichen Classen der Bevölkerung die früher fehlende Erkenntniss verschafft, dass nicht staatliche Interessen allein die Nation bewegen, dass dieselbe vielmehr noch recht kräftig auch von religiösen bewegt wird, und dass man sich mit denselben weder vermittelst der bei politischen Parteien vorhandenen Ideen, noch auf dem Wege äusserer Gewalt auseinanderzusetzen vermag. Hiermit ist aber zugleich die Bedeutung des Umstandes, dass unsere Nation religiös gespalten ist, neu ins Licht getreten. Und es hätte nicht erst der krampfhaften Anstrengungen ultramontaner Historiker bedurft, um die Nation auf die Bedeutung der Reformation und der Person Luthers aufmerksam zu machen. Es dürfte von vielen jetzt eingesehen werden, dass der nationale Staat im Kampfe gegen die papale Weltmonarchie eine Unterstützung nur an der von dieser auf Tod und Leben bekämpften evangelischen Kirche finden kann. Wäre die evangelische Kirche nicht in dem oben geschilderten Schwächezustande, so würde die Curie vielleicht nach 1870 den Culturkampf weniger eilig gehabt haben. Andererseits möchte erkannt werden, dass dieser Bundesgenosse nur dann von Werth ist, wenn er die ihm eigenen Kräfte in seiner Art regen kann. Es gilt daher von den Versuchen abzustehen, von staatlichen, namentlich aber von politischen Parteigesichtspunkten aus die Entwickelung dieser Kirche zu beeinflussen. Darf man

vielleicht hoffen, dass man allgemein auf einem Gebiete aufhören werde Fehler zu begehen, auf welchem bisher am meisten gefehlt worden ist? Der Staat hat so wenig einzelnen kirchlichen Parteien Vorschub zu leisten, als die Kirche den politischen. Mit lebhafter Freude aber muss man die energisch abwehrenden Stimmen registrieren, welche sich seit einigen Jahren regelmässig und immer lauter vernehmen lassen, so oft schwache und ängstliche Gemüther bei römischen Angriffen auf den Protestantismus nach dem Schutze des Staates rufen. Dieses neu sich regende Gefühl der Kraft und der Selbstachtung zu pflegen, ist vorzügliche Aufgabe der Führenden.

Noch mehr aber als die Erfahrungen des Culturkampfes haben sociale Schäden, welche der Staat weder zu beseitigen noch zu mildern vermag, das Gefühl für die Bedeutung der Religion und der Kirche für das Volksleben geschärft. Unsere Zeit ist die Zeit der Associationen und bewährt sich als eine von christlichen Ideen beherrschte in werkthätiger Liebe zu den Nebenmenschen. Zuerst Ziele christlicher Liebesthätigkeit aufgestellt zu haben, welche auf dem Wege der Association ohne direkte Leitung der Kirche aber in ihrem Geiste zu erreichen sind, ist ein Verdienst des Pietismus. Gerade in unserem Jahrhundert haben in pietistischer Frömmigkeit sich bewegende evangelische Christen durch Begründung christlicher Liebeswerke sich in rühmlichster Weise verdient gemacht. Die Diakonissenväter Fliedner und Löhe, Wichern, der Gründer des Rauhen Hauses, alle die Sendboten der Brüdergemeine, sie sind mir ehrwürdige Zeugen werkthätiger christlicher Liebe, Werkzeuge Gottes, von welchen Millionen evangelischer Christen reiche Förderung, viele Tausende von Andersgläubigen Segen empfangen haben. Und dies ist der Punkt, in welchem unsere Kirche aus der pietistischen Bewegung grossen Nutzen gezogen hat, einen Nutzen, welcher wenigstens theilweise die erlittene Schädigung compensiert und sie bei weiterer sachverständiger kirchlicher Pflege dieser Bestrebungen vielleicht völlig in der Zukunft compensieren wird.

Diese Associationen treten neben das geordnete Amt; sie sorgen für das leibliche und geistige Wohl der Bedrängten, für die Rettung der Verlorenen wie für den Schutz derer, welche in Gefahr sind, verloren zu gehen. Für dieses kirchliche Vereinswesen immer weitere Kreise zu gewinnen und es gleichzeitig in gesunden Bahnen zu erhalten, ist eine weitere wichtige Aufgabe der Führenden. Noch lastet auch diese Aufgabe viel zu sehr auf den Geistlichen, noch halten sich die Glieder der Gemeinde vielfach abseits zu ihrem eigenen wie der Sache Schaden. Der Grund dieser Er-

scheinung ist zweifellos der, dass man instinctiv herausfühlt, auch wenn man es nicht weiss, dass dieses Vereinswesen zum grössten Theile von pietistisch angeregten Christen ausgegangen ist, daher ist die Betheiligung um so grösser, je universeller die Aufgabe, je practischere Erfolge man sich verspricht. Allein diese Gemeindeglieder vergessen dabei, dass etwaige unberechtigte pietistische Eigenthümlichkeiten in diesem Vereinswesen um so sicherer und rascher schwinden werden, je energischer sie sich betheiligen. Sie berauben sich der Möglichkeit, ihrerseits auf die Ausgestaltung des christlichen Vereinswesens zu einer allgemein evangelischen Sache einzuwirken. Will das deutsche Bürgerthum seiner einseitigen Geistesrichtung ledig werden und den seinem Wissen und seinem Besitze entsprechenden socialen und politischen Einfluss gewinnen, so wird es sich kirchlichen Interessen wieder zuwenden und seine Scheu vor diesem Vereinswesen überwinden müssen. Sich fern halten, kann allerdings einen Protest bedeuten, aber eine Politik stummer Proteste, aus welcher der Weg zum Handeln nicht gefunden wird, ist die denkbar schlechteste. Hoffen wir daher, dass diese Scheu mit der wachsenden Erkenntniss von der Bedeutung christlicher Liebesthätigkeit schwinde. Es wird sich aber um dieser Scheu willen empfehlen, die Ziele der einzelnen Associationen möglichst zu beschränken, und, wo man neu werben will, möglichst solche zu wählen, deren practische Bedeutung sofort ersichtlich ist. Die gemeinsame Arbeit zur Erreichung eines solchen Zieles wird ein besserer Führer zur Antheilnahme an kirchlichen Interessen sein, als etwa die Bezeugung der Christlichkeit dieser Arbeit in einer herkömmlichen Phraseologie.

Auf dem Wege der Association vermag die evangelische Kirche viele der drückendsten Mängel zu beseitigen und für Defecte einzutreten. Ich erinnere, um etwas besonders in die Augen Fallendes zunächst zu nennen, an die Verarmung ihres Cultus und die nur schwach entwickelte innere Organisation der Kirche. Die reich gegliederte Organisation der mittelalterlich-katholischen Kirche musste nothwendig zertrümmert werden, denn sie war eine mönchische und mit der protestantischen Auffassung vom christlichen Leben unverträglich. An die Stelle dieser Organisation trat wenigstens im lutherischen Deutschland allein der Prediger des Wortes Gottes. So erhielt die neue Kirche allerdings eine Einrichtung, deren Fehlen nach den lauten Klagen des Reformationszeitalters ganz besonders drückend empfunden worden war. Aber an die Seite des ordnungsmässigen Lehramtes muss die freiwillige, wiewohl organisierte Thätigkeit der Gemeindemitglieder treten. Ueber die

ersten Anfänge einer solchen Organisation ist man bei uns noch nicht hinausgekommen. Sie zu pflegen und fortzuentwickeln, ist besonders wichtig. Hiermit ist ein vorzügliches Mittel gegeben, kirchlichen Sinn zu erhalten und Gleichgültigkeit gegenüber römischen Ansprüchen zu bekämpfen; hier liegt zugleich aber das beste Palliativ gegen Verlockungen angeregterer Gemeindeglieder zu Sectiererei vor. Man hat früher für die Bedeutung dieser Dinge recht blöde Augen gehabt, so dass man selbst solche Gliederungen beseitigt hat, welche mit den vorhandenen Mitteln leicht aufrecht zu erhalten waren. Ich erinnere nur z. B. an die vielfach von bureaukratischen Gesichtspunkten aus vorgenommene Verschmelzung städtischer Parochialgemeinden zu Stadtgemeinden, wodurch nicht nur nützlich zu verwerthende Localinteressen in Wegfall kamen, sondern auch die Seelsorge den Geistlichen erschwert wurde. Hierdurch und durch ihre zu enge Verknüpfung mit dem Staate und den politischen Gemeinden wurde unsere Kirche unbehülflich und schwerfällig.

Ebenso wichtig fast aber ist es, dass wir auf dem angegebenen Wege auch der Verarmung unseres Cultus Einhalt gebieten können. In unserer Kirche trat die Predigt in den Mittelpunkt des Gottesdienstes und ward die Gemeinde durch den Gesang zur thätigen Theilnahme am Gottesdienste herangezogen. Beides ist geblieben. Es ist so bedeutungsvoll, dass selbst die römische Kirche innerhalb Deutschlands diesen Einrichtungen hat Rechnung tragen müssen. Aber in verhängnissvoller Weise ist alles daneben vorhanden gewesene in den einzelnen Landeskirchen bald mehr, bald weniger zusammengeschwunden. Selbstverständlich hat die Predigt ihren bevorzugten Platz im Gottesdienste zu behalten. Aber es wird zu bedenken sein, dass neben dieselbe reichere Formen des Cultus zu treten haben, als sie jetzt noch vorhanden sind. Denn das gesprochene Wort ist heutzutage zweifelsohne nicht mehr zu der gleichen Wirkung befähigt, wie wir sie an ihm im Reformationszeitalter beobachten. Das liegt sicherlich zunächst daran, dass die religiösen Interessen weniger lebhaft sind. Allein es sind hier doch noch weitere, secundäre Gründe wirksam. So die grössere Ausdehnung und Bedeutung des profanen Wissens, die stark gewachsene Bedeutung des gedruckten Wortes, die mit der grösseren Verbreitung von Lesen und Schreiben abnehmende Kraft des Gedächtnisses gegenüber dem Gesprochenen, schliesslich die grössere Hast des menschlichen Lebens. Auch ein tüchtiger Prediger wirkt heute weniger als früher durch die Predigt, ganz abgesehen davon, dass er vielfach durch Erfüllung anderer kirchlicher Bedürfnisse,

welche durch die Hülfe der Gemeindeglieder nicht gedeckt werden, mehr als früher von der Vertiefung in diese seine Aufgabe abgezogen wird. Unsere Kirche hat so einen Theil ihrer einstigen Vorzüge, die grössere Fähigkeit im Gottesdienste auf die Massen zu wirken, eingebüsst, und hier wird Wandel geschaffen werden müssen. Die Gemeindemitglieder hierdurch zu lebhafterer Theilnahme an dem Gottesdienste anzuregen, wird nothwendig sein.

Durch die Mittel der Association hat ferner unsere Kirche bis jetzt allein die in der Diaspora lebenden Glieder sich erhalten und neue sich gewinnen können. Bei ihrer Ausgestaltung zu Landeskirchen war ein anderer Weg ja überhaupt nicht vorhanden. In der jetzigen Zeitlage ist das erstere unvergleichlich wichtiger. Denn was hilft es Tropfen zu sammeln, wenn ganze Eimer sich verlaufen. Dieser, die kirchliche Pflege der Diaspora in seine Obhut nehmende Zweig der Vereinsthätigkeit hat sich wegen seiner eminent kirchlichen Bedeutung bisher die meisten Sympathien erworben. Er wird energisch weiter zu pflegen, dabei aber zu überlegen sein, ob nicht die einzelnen Landeskirchen die in demselben Staatsgebiete lebende Diaspora je für sich kräftiger kirchlich versorgen können. Denn mit der zunehmenden Verstreuung der Deutschen über die ganze Welt wachsen hier beständig neue Aufgaben zu.

Zur vollen Entfaltung ihrer Kräfte aber wird unsere Kirche erst kommen, wenn in der Theologie lebenskräftigere Gestalten zur Herrschaft gelangen. Und gerade wenn ich den oben geschilderten üblen Zustand unserer Theologie betrachte, schöpfe ich neue Hoffnungen. Es klingt das zunächst vielleicht paradox. Denn blickt man auf die mit dem lautesten Beifalle aufgenommenen in neuerer Zeit erschienenen theologischen Leistungen, so könnte man freilich meinen, rückläufigere Tendenzen hätten in der evangelischen Theologie niemals geherrscht, in keinem Zeitalter sei sie so unfruchtbar gewesen, in keinem habe sie so wenig den Typus der übrigen Wissenschaften an sich getragen. Das ist richtig. Aber jene Erscheinungen beweisen doch nur, dass man am Ende betretener Wege angelangt und rathlos ist, was nun geschehen soll. Und jene aufdringliche Claque dient doch ausser dem agitatorischen Zwecke, weitere Kreise ins Schlepptau einer bestimmten theologischen Schule zu nehmen, noch einem ganz anderen: sie soll das eigene Unbehagen über die Situation betäuben. Wer tiefer schaut, wer die von jener Claque todtgeschwiegene oder mit „hic niger est“ abgehandelte Literatur verfolgt, entdeckt gar bald, dass sich die evangelische Theologie in einer Krise be-

findet, so einschneidend und bedeutungsvoll, wie sie seit den Tagen der Reformation keine erlebt hat. Der Versuch so vieler Theologen, sich auf die Vertheidigung einer bestimmten Stufe theologischer Erkenntniss zu beschränken — ein Versuch, der noch dazu auf Selbsttäuschung beruht, da sie selbst nach den verschiedensten Seiten diese Stufe überschritten haben —, bedeutet doch die Verzweiflung daran, in den alten Bahnen gehend weiter zu gelangen. Diese Verzweiflung an der eigenen Sache hat bereits solche Fortschritte gemacht, und solche trotzige Verbitterung ist eingerissen, dass man gern durch reprimierende Mittel ein Weiterumsichgreifen der neuen Regungen an den Facultäten verhindern möchte, ohne zu bedenken, dass man sich hierdurch schwächt und die Position des Gegners stärkt, sicher aber nichts erreicht, da die theologische Arbeit zweifellos auch ausserhalb der gelehrten Zunft gethan werden kann, und da die neuen Anregungen nichtzünftiger Leute nicht weniger zwingend wirken als die der zünftigen. Bereits misstraut man völlig jenen Naturen, welche sich mit neuen Erkenntnissen dadurch abfinden, dass sie dieselben in nebensächlichen Punkten anerkennen, in der Hauptsache aber auf dem schwindenden Standpunkte beharren, und dafür seit Schöpfung der Welt den Ruhm der Massvollen und Besonnenen geniessen. Dass Theologen neuen Ansichten, welche sie nicht zu theilen vermögen, entgegentreten, ist einfach ihre Pflicht. Und für die Erfüllung dieser Pflicht sind ihnen gerade die Vertreter neuer Ansichten Dank schuldig. Denn sie werden, auch wenn jene Unrecht haben, durch diesen Widerspruch gefördert, weil zu besserer und energischerer Begründung veranlasst. Neuen Ansichten aber widersprechen, um nicht die eigenen preisgeben zu müssen, und, auch wenn man in der Zuversicht zu den letzteren erschüttert ist, den Versuch machen, die neuen durch Verdächtigungen und Verketzerungen beim grossen Haufen zu hemmen, ja die Möglichkeit, sie zu verbreiten, durch feine und grobe, geheime und offene Praktiken abschneiden wollen, das bedeutet die Verstockung, auf welche nach der heiligen Schrift das Gericht folgt. Bereits ist auch das Verständniss für die Interessen und die Ziele des Gegners so geschwunden, dass man, wenn er in ungewohnter Problemstellung arbeitet, nicht zu sehen vermag, dass er frei ist, weil er glaubt, sondern vielmehr den Eindruck erhält, er wolle gar nicht aufbauen sondern zerstören, womöglich andere im Zerstören überbieten. Schliesslich aber würde die grosse Sterilität der in alter Problemstellung arbeitenden Theologie an brauchbarem jungen Nachwuchse schon allein den Beweis erbringen,

dass man sich in unmöglich gewordener Fragestellung bewegt, auch wenn nicht daneben von den Vertretern der verschiedensten Specialfächer immer wieder der Ruf erschallte, die Arbeit habe erst von vorn zu beginnen.

Die evangelische Theologie ist, wie immer allgemeiner eingesehen wird, heute vor eine Frage von fundamentaler Bedeutung gestellt, nämlich vor diese, ob nicht vielleicht die evangelische Theologie sammt den Reformationskirchen dadurch, dass sie in Opposition zur mittelalterlich-katholischen Kirche entstanden, eine Problemstellung übernommen hat, welche gar nicht evangelisch sondern katholisch ist. Das heisst mit andern Worten: ist eine auf den der Reformation wesentlichen Gedanken sich aufbauende Theologie bereits vorhanden oder versucht sie sich erst zu bilden?

Dass aller Orten Bausteine zu einer solchen bereits vorhanden sind, wird kein Einsichtiger leugnen wollen. Aber bei der jetzigen Lage der evangelischen Kirche scheint das Urtheil nicht vorschnell, dass dieselben wohl verbaut oder nicht ganz richtig gebrochen sein mögen.

Wird es unserer Kirche beschieden sein, zu einer Theologie zu gelangen, welche ihrem innern Wesen entspricht? welche, statt etwa über denkbare Weiterentwickelungen des Christenthums unter vorausgesetzten Einflüssen und Mischungen beschaulich zu speculieren, auf wissenschaftlich exactem Wege feststellt, was christlicher Glaube und christliche Lehre ist? welche, statt durch rabulistisches Umdeuten unliebsamer Zeugnisse ältere Geschichtsauffassungen zu retten, in ehrlicher und nüchterner Arbeit die wirkliche Geschichte der religiösen Ideen zu ergründen strebt?

Sie wird es, wenn sie sich von jener Apologetik abwendet, welche ihr in der jetzigen Lage so wenig eine Führerin sein kann wie der Blinde dem Lahmen, und sie kann es, denn nirgends ist ihr Glaube an eine geschichtlich gewordene Anschauung geknüpft. Sie vermag eine völlig neue Problemstellung in der Theologie zu ertragen, ohne dabei zusammenzubrechen. Jeden Irrthum vermag sie aufzugeben, ohne dass dabei eine ihrer fundamentalen Ordnungen in Gefahr käme. Ihre Geschichtsbetrachtung vermag sich ohne Schaden auch in solchen Punkten zu ändern, welche confessionelle Streitpunkte geworden sind, ohne dass sie sich hierdurch etwas vergäbe, wie dies bereits in vielen Punkten geschehen ist. Endlich aber die evangelische Kirche muss es, wenn sie sich für den unaufhaltsam heranrückenden Endkampf mit der römischen Kirche, welche alles dies nicht vermag, genügend waffnen will. Diese hat um der Politik willen sich in die Lage

gebracht, weder ihre Verfassung, noch ihre Dogmen ändern zu können. Beider Gebiete vermengend schreibt sie beiden göttliche Approbation zu, und doch sind darunter Vorstellungen, welche auf dem Wege historischer Untersuchung mit grösster Evidenz als irrig nachgewiesen werden können. Sie hat sich durch ein präjudicierliches System für alle Zeiten gebunden; sie hat sich in die schlimme Lage gebracht, vielfachen Verzicht auf particulare Wahrheiten verlangen zu müssen, weil sie die universalen schief bestimmt hat. Sie ist auf ewig dem Fluche verfallen, der Apologetik und Tendenzhistorik zu bedürfen. Diesen Schaden wird die evangelische Kirche nicht mit tragen wollen, sie, deren Stärke es ist, dass die strengste wissenschaftliche Untersuchung sie am besten vertheidigt.

Zwei mittelalterliche Gebilde ragen in unsere Welt hinein: das russische Reich, entstanden durch Ueberpfropfung byzantinischer, bereits krankhaft entarteter Cultur auf slavische Uncultur, und die römische Kirche. Der Gang der Weltgeschichte wird wesentlich dadurch in nächster Zeit beeinflusst werden, auf welche Weise beide sich mit den modernen Ideen auseinandersetzen. Wie sehr die römische Kirche auf allen Punkten den stricten Gegensatz modernen Denkens und Wollens bildet, daran werden auch diejenigen Zeitgenossen, welche hiergegen die Augen gern verschliessen möchten, von Zeit zu Zeit durch die Curie selbst kräftig erinnert. Dass aus dem latenten Kriegszustande sich schliesslich ein offener Kampf entwickeln wird, ist vorauszusehen. Die Curie scheut ihn nicht, denn sie ist nicht nur augenblicklich bei weitem besser gerüstet, als ihre Gegner; ihr ist auch nicht unbekannt, welche äussere und innere Schwächung ein solcher Kampf vorübergehend für Deutschland bedeuten würde. Von der Entwickelung der evangelischen Theologie und Kirche aber wird es wesentlich abhängen, ob sie dann noch wie jetzt an Indifferentismus und Unglauben ihre besten Bundesgenossen finden wird. Dass die Lehre der römischen Kirche von der christlichen Vollkommenheit jemals die Anschauungen der modernen christlichen Menschheit beherrschen werde, ist nicht zu fürchten; wohl aber, dass man, wenn jener Endkampf anbricht, nicht wissen wird, was die evangelische Lehre von derselben für die moderne Welt bedeutet. Dass die Denkenden und religiös Bewegten unter unseren deutschen Katholiken sämmtlich auf die Dauer den Charakter der römischen Kirche, welcher sie anhängen, weil sie dieselbe für katholisch halten, verkennen, dass sie die weiteren Evolutionen, welche über das Vaticanum hinaus etwa noch möglich sind, erträglich finden

sollten, fürchte ich nicht, — manche Anzeichen deuten an, dass auch solche Katholiken, welche der katholischen Sache treu ergeben sind und ihr grosse Dienste geleistet haben, sich gegen die Consequenzen des römischen Lebensideals zu wehren beginnen, — wohl aber könnte ich fürchten, dass der Zustand unserer evangelischen Theologie es mit verschulden könnte, dass sie aus solchen Zweifeln heraus nicht den Weg zum Glauben, sondern zum Unglauben finden.

Möge unser evangelisches Volk gewaffnet sein, wenn dieser Endkampf kommt. Gelingt es, einen besser geschulten theologischen Nachwuchs heranzuziehen, welcher, statt sich von den Gedanken früherer Geschlechter aus eine künstliche Weltanschauung aufzubauen, in das erfrischende Stahlbad wissenschaftlicher Arbeit taucht, welcher die versittlichende Wirkung kennen lernt, die jede selbsterworbene Erkenntniss, jedes Corrigieren einer ererbten oder selbstgebildeten Gesammtanschauung nach einer solchen, als die wahre Verleugnung seiner selbst, mit sich führt, welcher durch einen sei es auch noch so bescheidenen Antheil an wissenschaftlicher Arbeit historischen Sinn und damit sowohl Bescheidenheit als Selbständigkeit des Urtheils gewinnt, so wird es möglich sein, die Kluft zu überbrücken, welche jetzt unsern Bürgerstand von den Geistlichen trennt. Gelingt es, dem ersteren, die evangelische Lehre von der christlichen Vollkommenheit, nach welcher die Besten thatsächlich in ihrem Berufskreise zu wirken bestrebt sind, zu erschliessen und ihm seine Abhängigkeit vom reformatorischen Glauben an die Rechtfertigung verständlich zu machen, so wird die Liebe zu dem Glauben der Väter wieder entbrennen, so wird er dem Evangelium neu gewonnen werden und seine beste Stütze sein. Dann wird jenes Verhängniss schwinden, dass Tausende evangelischer Christen in dem Wahne leben, eigentlich keine Christen mehr zu sein und nicht ahnen, dass es verkümmerte Reste religiöser Ueberzeugungen sind, aus welchen sie die Kraft zur sittlichen Führung ihres Lebens schöpfen. Gelingt es zu einem Neuaufbau evangelischer Theologie zu gelangen, so wird bald frisches Leben alle evangelischen Kirchen erfüllen und mit dem Gefühle der Kraft wird die alte Siegesgewissheit wiederkehren. Dann werden der evangelischen Kirche Deutschlands wieder die natürlichen Vortheile voll zu Statten kommen, dass die nationale Cultur wie der nationale Staat auf ihren Schultern ruhen, wie dass die compacten Massen der Bevölkerung ihr angehören.

Das Herz des Patrioten kann mit tiefer Trauer erfüllt werden, wenn er bedenkt, was alles die Zeiten geschärften confessionellen

Haders, welchen wir, wie es scheint, entgegengehen, mit sich bringen können. Allein geschichtliche Nothwendigkeiten werden dadurch nicht beseitigt, dass man vor ihnen die Augen schliesst. Auch unsere Staatsmänner werden schliesslich erkennen, dass es vergebliche Mühe ist, die katholischen Massen für ihre Ziele gewinnen zu wollen, dass diese vielmehr in immer stärkerem Maasse unter die Macht ultramontaner, oder sagen wir correcter jesuitisch-katholischer, Gedanken gerathen müssen, und dass auch die Staatsschule hieran nicht das mindeste ändern kann. Möge ihnen diese Erkenntniss früher kommen als die Freude des evangelischen Theiles der Nation an ihren Zielen und sein Interesse an denselben geschwunden ist! Stärkung kann ein sich im Widerspruch mit Rom befindender deutscher Staat in unserer Zeit, welche eine solche beständiger weiterer Ineinanderschiebung und Mischung der Confessionen ist, nur gewinnen, wenn die Evangelischen ihrer Kirche treu bleiben, sowohl wo sie in der Mehrzahl als wo sie in der Minderheit sind.

Für denjenigen, welcher zu Ihnen spricht, ist die Ueberzeugung, dass die evangelischen Gedanken den Sieg behalten werden, allerdings auch eine Sache seines Glaubens an die göttliche Weltregierung und die göttliche Stiftung des Christenthums. Die orientalische Kirche ist erstorben, die römische unter der Herrschaft der Compagnie Jesu; mit dem Vaticanum hat sie in der Lehre ihren Abschluss erreicht, wie sie in dem jesuitisch organisierten Mönchsthum und der jesuitisch geleiteten Congregation ihr letztes Wort über ihr Lebensideal gesprochen hat. Welche Weiterentwickelung hier noch eintreten könnte, sehe ich nicht. Daran, dass sie sich nach einer Richtung entwickeln könnte, welche die Hirtenbriefe von Rom zurückgekehrter spanischer Bischöfe ahnungslos in ihren Schilderungen des Bischofs von Rom — gleicherweise wie Aeusserungen römischer Journalistik — verrathen, glaube ich noch nicht. Geschähe es aber, so würde das meine Zuversicht nur bestärken. Fertige Gestalten duldet die Weltgeschichte nicht. Im Momente, wo ein Organismus den Höhepunkt seiner Entwickelung erreicht hat, beginnen die abwärts führenden Bewegungen.

Wir Evangelischen aber, welche in einem Lande leben, in welchem der Staat in weiser Vorsicht der evangelischen Kirche freie Bahn zu ihrer Ausgestaltung und zur Regung ihrer Kräfte gewährt hat, in einem Staate, dessen kluge Leitung die Furcht ausschliesst, dass Einflüsse, welche weder christlich noch wissenschaftlich sind, die Theologie in ungehöriger Weise beeinflussen

könnten, wir haben am allerwenigsten Ursache, trüben Blickes in die Zukunft zu schauen. Dankbar alles dessen gedenkend, was die Vergangenheit uns Erfreuliches gebracht hat, gehen wir getrost der Zukunft entgegen.

Anmerkungen.

[1] Man kann dieses Verhältniss der Theologie zur Kirche nicht energischer betonen, als es J. Ch. K. v. Hofmann gethan hat. Vgl. Encyclopädie der Theologie, herausgegeb. von H. J. Bestmann. Nördlingen 1879, S. 22, Anm. 1: „Sie (die Theologie) wird lediglich durch die Natur des Gegenstandes der Wissenschaft bestimmt. Aber nachdem sie selbständig erwachsen ist, wird sie zur Dienerin Christi an seiner Gemeinde, welche zu leiten sie berufen ist, Dienerin Christi und nicht der Kirche, denn man könnte Kirche für jeweilige Gemeinde nehmen und das soll sie nicht, sie soll nicht unter Menschenknechtschaft stehen. Der Kirche als Leib Christi soll sie dienen, aber der Kirche als jeweiliger Erscheinung dient sie nicht: sie dient Christo an der Kirche. Die Gemeinde, die jeweilige Kirche hat sie zu leiten und sie ist Christo Rechenschaft schuldig, wie sie geleitet hat. Eine Theologie, welche einem Kirchenregiment unterthänig wäre in ihrer Thätigkeit, würde ihren hohen Beruf, Christo zu dienen, verkaufen und den Beruf menschlicher Knechtschaft dafür einkaufen."

[2] Die rheinischen Conservativen bilden hier eine rühmliche Ausnahme.

[3] Für ganz Deutschland ist eine Statistik der Mischehen noch nicht zusammengestellt. Genaue Ziffern zu finden, unterliegt besonderen Schwierigkeiten. Doch ersieht man die hohe Bedeutung dieser ganzen Frage schon zur Genüge aus den Zahlen, welche die „Preussische Statistik", Heft 68, S. 40 ff., 99 ff., 396, für Preussen gibt. Die ebenda S. XXV gegebenen Trau- und Taufziffern für die Mischehen sind zu beanstanden, da sie von der ganz unerweislichen Annahme aus gefunden worden sind, dass der Kirche des concurrierenden Bekenntnisses ebensoviel kirchliche Handlungen zugefallen seien, wie der evangelischen. Dass bei der ganzen Materie mit entscheidend wirkt, welche Confession in den betr. Territorien die Majorität besitzt, ist psychologisch erklärlich. Wenig schmeichelhaft ist es jedoch für die Evangelischen, wenn dieser Umstand zwar in katholischen Territorien, wie Hohenzollern und Münsterland, nicht aber in dem evangelischen Berlin voll in die Erscheinung tritt.

[4] Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. 1 (2) S. 599.

[5] Wie herrlich weit wir es gebracht haben, sieht man z. B. aus dem Artikel in der Prot. Kirchenzeitung f. d. evangel. Deutschland, 1883, 17. Januar, S. 65 ff. Weiter hat es auch seiner Zeit Hengstenberg, der verantwortliche Urheber dieser Specialität theologischer Arbeit, nicht gebracht. Aber freilich würde er solche Artikel dann nicht geschrieben haben, wenn sie als Empfehlungsbriefe wirken mussten.

6 Dieser Satz wurde niedergeschrieben, ehe mir J. P. Lange's mannhaftes Wort gegen die Beschöniger methodistischer Einschleichereien bekannt war.

7 Vgl. Baumstark's Schrift Plus ultra. Strassburg 1883. Es ist bezeichnend, dass der Convertit Baumstark dadurch in Conflict mit dem Ultramontanismus gekommen ist, dass er sich gegen das Handeln auf die Verantwortlichkeit des Beichtigers bezw. der Kirche wehrt. Baumstark täuscht sich jedoch über die Tragweite dieses Conflicts. Mit der römisch-katholischen Auffassung überhaupt ist er hierdurch in Conflict gerathen. Er ahnt nicht, dass er sich hier in evangelischer Willensrichtung bewegt, und dass seine Gegner vom römisch-katholischen Standpunkte aus ihm gegenüber im Rechte sind.

Die messianische Hoffnung im Psalter.

Vortrag, gehalten auf der Provinzialconferenz der evangelischen Geistlichen Oberhessens am 2. August 1892.

Aus Zeitschrift für Theologie und Kirche, 2. Jahrgang (1892), 2. Heft, S. 369—413.

Das Thema, für welches ich mir heute Ihre Aufmerksamkeit erbitte, habe ich nicht formulirt: „über die messianischen Weissagungen in den Psalmen", sondern „über die messianische Hoffnung im Psalter". Das ist mit Vorbedacht geschehen, denn es ergeben sich, je nachdem man die eine oder die andere Fragestellung wählt, völlig verschiedene Betrachtungsweisen. Seit den Zeiten der Entstehung der Kirche erblickt man in zahlreichen Stellen der Psalmen Weissagungen auf den Heiland und die Kirche. Es ist auch das ein Erbe aus dem Judenthum. Aus nicht wenigen Stellen des N. T. gewinnen wir die Ueberzeugung, dass bestimmte Psalmenstellen von dem zeitgenössischen Judenthum auf den Messias gedeutet worden sind, wie denn der Heiland selbst in seiner Abfertigung der Pharisäer Matth. 22,41 ff. von der Voraussetzung ausgeht, dass Ps. 110 eine Weissagung Davids auf den Messias ist. Diese messianische Deutung der Psalmen nun, welche die entstehende Kirche von dem zeitgenössischen Judenthum übernommen hat, haben die rabbinischen Gelehrten des Mittelalters aufgegeben, während die christliche Exegese in den Bahnen der vom N. T. befolgten und verbürgten Betrachtungsweise verblieben ist. So bildete sich zunächst ein Widerspruch zwischen christlicher und jüdischer Psalmenauslegung. Sobald sich jedoch in Folge der Reformation und im Zusammenhange mit den dogmatischen Thesen von der „sufficientia" und „perspicuitas" der heiligen Schrift eine exegetische Behandlung ausbildete, welche auf Ermittelung des Wortsinnes und Gewinnung der Gedanken der biblischen Schriftsteller in ihrer historischen Bedingtheit abzielt, musste der Widerspruch in die christliche Auslegung selbst eindringen. Denn es wurde jetzt zweifelhaft, ob jene Stellen wirklich von ihren Verfassern als eine Weissagung auf den künftigen Messias gemeint worden seien. Es wurde sichtbar, dass zum Mindesten viele der Stellen, welche herkömmlicher Weise aus den Psalmen dem Schriftbeweis zugerechnet worden waren, nur unter der Voraussetzung der

Beweiskraft der jüdisch-allegorischen Methode auf den Messias und die Kirche bezogen werden konnten.

Die allegorische Auslegung der heiligen Schrift, welche zu Jesu und der n. t. Schriftsteller Zeiten unbestritten galt, unterscheidet nicht zwischen der deutlich ausgesprochenen Bezugnahme eines Schriftstellers auf Personen und Dinge und der Möglichkeit, eine vorgefundene Aeusserung darauf zu deuten und anzuwenden. Beides ist für unser Denken etwas völlig verschiedenes. Durch ein geistreiches Gedankenspiel finden bei der allegorischen Deutung Stellen eine Beziehung auf Dinge, an welche der Verfasser nicht gedacht hat und vielleicht nicht einmal denken konnte. Das Aufspüren einer solchen Beziehung würden wir vielleicht als eine geschickte und erbauliche Anwendung und Umbiegung eines älteren Gedankens bezeichnen. Für die n. t. Schriftsteller aber schafft es vollwerthige, von Jedermann anerkannte Beweise. Diese Anerkennung schwand nunmehr oder wurde doch zweifelhaft.

Seitdem geht durch die christliche Exegese ein Streit um diese Stellen. Während die einen erkennen, dass in der n. t. und altkirchlichen Deutung derselben eine Anschauung vorliegt, welche durch die Zeitverhältnisse gegeben, aber für uns Spätere nicht verbindlich ist, und Aeusserungen Jesu, wie die über Ps. 110, aus seiner menschlichen Entwickelung ableiten und erklären, suchen die anderen, dies aber von Fall zu Fall und nicht ohne Abstriche, die alte Deutung als zu Recht bestehend nachzuweisen. Daneben aber findet sich jene Art der theologischen Vermittelung, für welche es charakteristisch ist, dass man die Sache selbst aufgibt und sich mit einem Surrogate beruhigt, und welche in dem Zeitalter der Surrogate, in dem wir leben, begreiflicher Weise viel Glück gemacht hat. Es ist die typisch-messianische Deutung. Dabei wird nicht mehr darauf bestanden, diese Stellen unter den Gesichtspunkt der Weissagung zu rücken. Das aber ist doch die Hauptsache. Nur dass sie irgendwie auf den Heiland anwendbar seien, wird behauptet. Dass dies aber weiter nichts ist, als eine mit dem Verdacht des Irrthums behaftete subjective Beziehung, auf die der Urheber noch dazu nur durch die sauere Nothwendigkeit der Vermittelung gerathen ist, verdeckt das Schlagwort eben so völlig, wie den Umstand, dass man damit darauf verzichtet hat, die Stelle als Beweis zu benutzen.

So ist ein sehr unerquicklicher Zustand eingetreten. Wer die gebrauchtesten Commentare zu den Psalmen benutzt, wird den Eindruck erhalten, dass die Vertreter der altkirchlichen Deutung zum mindesten den Schein erwecken, als bedürfe es einer besonderen,

in anderen Wissenschaften nicht gültigen und nicht einmal angewandten Methode, um die Ansprüche der Kirche zu erhärten. Das aber ist besonders verhängnissvoll, denn man wird von da ganz unwillkürlich zu dem Schlusse gedrängt, dass es mit diesen Ansprüchen nicht zum Besten bestellt sei. Die sogenannten historisch-kritischen Theologen aber sehen das hier gegebene Problem gewöhnlich nur in der Gestalt, dass es gelte, das Recht der altkirchlichen Deutung nachzuprüfen. Sie nehmen diese Prüfung mit den Mitteln moderner Exegese vor und finden, wie zu erwarten, dass die altkirchliche Deutung nicht zu rechtfertigen sei. Man erhält bei der Lectüre historisch-kritischer Commentare zu den Psalmen nur zu leicht den Eindruck, als befinde sich die kirchliche Deutung auf einem von Niederlage zu Niederlage führenden Rückzugsgefechte, wo nicht gar, dass messianische Beziehungen im Psalter überhaupt nicht vorhanden seien.

Dieser wenig erquickliche Zustand legt die Frage nahe, ob man auch das Problem richtig gestellt hat, und ob nicht vielleicht die unbefriedigende Antwort auf eine ungeschickte Fragestellung zurückzuführen ist. Dazu drängen sich auch noch von anderer Seite her Zweifel an ihrer Richtigkeit auf.

Für die Zeitgenossen Jesu ist der messianische Gedanke doch wohl mehr als die exegetische Ueberzeugung davon, dass bestimmte a. t. Stellen den künftigen Messias oder König des Gottesreiches weissagen. Und es ist doch nicht das zunächstliegende, die Psalmen unter dem Gesichtspunkte der Weissagung zu betrachten.

Für Jesu Zeitgenossen bedeutet der messianische Gedanke einen Glauben und eine Hoffnung, die das jüdische Volk unter der Last der Weltlage aufrecht erhält, und der gesammten Frömmigkeit ihr charakteristisches Gepräge aufdrückt. Er bedeutet die feste Zuversicht, dass Gott in aller Kürze auf den Wolken des Himmels erscheinen, die Völker richten, die gestörte moralische Weltordnung wiederherstellen, aller nationalen und socialen Noth ein Ende bereiten und ein neues Weltalter heraufführen werde, in welchem der Wille Gottes herrschen wird, und die Schicksale der Nation wie des Einzelnen sich in Harmonie mit den Postulaten des Glaubens an den allmächtigen und gerechten Gott befinden. Die Nation wie der Einzelne werden den Lohn ihrer Gesetzestreue empfangen, das mit Schmach und Schimpf von den Heiden beladene Volk Gottes wird über die Heiden herrschen und in dem durch Gottes Gnade wunderbar gesegneten heiligen Lande eine Fülle irdischer Güter geniessen. Der Glaube, dass dieses im Himmel vorbereitete Reich Gottes in Bälde auf Erden erscheinen

werde, erhält das Volk geduldig unter dem Joche des Gesetzes. Er macht es ihm möglich, den Conflict seines Glaubens mit der Wirklichkeit der Dinge zu ertragen. Die Erwartung einer baldigen Weltkatastrophe, welche alle Verhältnisse auf einen neuen Fuss stellen und die vermisste genaue Vergeltung des menschlichen Thuns bringen wird, beherrscht das religiöse Interesse völlig und gibt der Frömmigkeit jener Zeiten ihre charakteristische jenseitige Stimmung. Die Bitte der Zebedäisöhne mag das erläutern.

Ebensowenig ist es das Naturgemässe, in einer Psalmenstelle eine Weissagung zu finden. Freilich können die Psalmen als Theil der heiligen Schrift nach jüdischer Auffassung sowohl unter dem Gesichtspunkte der Weissagung als des Gesetzes betrachtet werden. Allein es ist nicht das zunächst Liegende. Zunächst sind sie nach ihrer Eigenart religiöse Lieder, und zwar, was meist, wenn es nicht ganz ausser Ansatz bleibt, nicht genügend beachtet wird, Lieder, welche im täglichen Cult des zweiten Tempels von den Sängerleviten vorgetragen worden sind. Sonach sind die Psalmen zweifellos auch unter den Gesichtspunkt zu rücken, dass sie den Glauben der jüdischen Gemeinde zum Ausdruck bringen, oder, um modern zu reden, ein Bekenntniss derselben vorstellen. In ihnen antwortet die Gemeinde auf die Forderungen, welche Gott im Gesetze erhoben hat, und bekennt sich zu seinen Verheissungen. Sie sind ein uns aus der Gemeinde entgegenschallender Wiederhall von Gesetz und Propheten. Auf Gottes „du sollst“ antwortet sie „Herr, ich will, Herr, ich habe Lust an deinen Geboten“, auf Gottes Verheissungen „Herr, ich harre dein“. Wie wir unsere Gesangbücher dazu benutzen können, um festzustellen, was von den Gedanken der officiellen kirchlichen Dogmatik und Ethik als religiöses Motiv im Gemeindeglauben wirksam geworden ist, so können wir auch die Psalmen als ein Zeugniss für den Glauben und die Hoffnungen der jüdischen Gemeinde ansehen.

Dann ist aber nicht zu fragen, ist in dieser oder jener Psalmenstelle eine Weissagung auf den Messias zu finden, sondern: kommt im Psalter, in welchem die Gemeinde ihren Glauben bekennt, die Zuversicht zum Ausdrucke, dass sie vor einer Weltkatastrophe steht, welche das von den Propheten geweissagte Gottesreich heraufführt?

Diese Fragestellung empfiehlt sich nun auch aus anderen Gründen. Wir vermeiden zunächst bei ihr eine fehlerhafte Einschränkung des Begriffes des messianischen Gedankens. Denn vom Standpunkte des N. T. aus, und ein anderer kann füglich hier nicht gelten, ist die messianische Hoffnung eben die Hoffnung auf das

Gottesreich und nicht bloss die Erwartung des Messias. Diese ist nur ein Stück, wiewohl im N. T. das wichtigste, aus jener. Ob eine Stelle messianisch ist, kann sich immer nur danach bemessen, ob sie Bezug auf das Gottesreich nimmt. Es wäre viel unnützer Streit über den Sinn a. t. Stellen erspart geblieben, wenn die Ausleger diesem doch eigentlich selbstverständlichen Satze immer gebührend Rechnung getragen hätten.

Wir ermöglichen ferner bei dieser Fragestellung eine Beantwortung, welche dem Streite völlig entrückt ist, der sonst zur Zeit in der Psalmenauslegung herrscht. Das ist um so erwünschter, als die beiden Hauptdifferenzen, welche die Ausleger trennen, gerade in der Gegenwart wieder stärker hervorzutreten beginnen. Gegenüber der These der älteren Kritiker, dass in dem Psalter religiöse Lieder gesammelt seien, welche sich über die ganze Geschichte Israels seit David, wie über die Perioden des Exiles und des Judenthums erstrecken, ist durch Ed. Reuss und J. Wellhausen die andere geltend gemacht worden, dass wir im Psalter zunächst ein Erzeugniss der nachexilischen Frömmigkeit zu sehen haben. Und seit R. Smend's Aufsatz „über das Ich in den Psalmen“[1] und T. K. Cheyne's gediegenen Arbeiten[2] wird wieder lebhafter, wiewohl, wie mir scheint, nicht immer glücklich und sachverständig, darüber gestritten, ob die Psalmen in herkömmlicher Weise als ein Ausdruck individueller Frömmigkeit anzusehen, oder mit Ed. Reuss und J. Olshausen für Lieder zu halten sind, welche den Gemeindeglauben zum Ausdruck bringen wollen. Bei unserer Formulierung der Frage kann der Austrag dieser beiden Streitpunkte für die zu gewinnende Antwort nicht in Betracht kommen. Wir werden alle Psalmen als Ausdruck des Gemeindeglaubens betrachten dürfen, wenn es feststeht, dass sie im öffentlichen Gottesdienst gebraucht worden sind, auch wenn sich, was mir freilich nicht wahrscheinlich vorkommt, herausstellen sollte, dass einzelne oder viele aus dem israelitischen Alterthume stammen und individuelle Frömmigkeit zum Ausdrucke bringen. Denn hat die jüdische Gemeinde diese Lieder durch ihre Sängerleviten im Gottesdienste vortragen lassen, so hat sie darin den Ausdruck auch ihres Glaubens gefunden, sich angeeignet, was ältere Dichter für sich gesungen hatten. Nicht nur diejenigen Psalmen, welche ausgesprochenermassen vom Volke Israel handeln, nicht nur die, in denen die Frommen als eine Mehrzahl und Genossenschaft auftreten, auch diejenigen, in welchen scheinbar ein Individuum spricht, werden auf die Gemeinde zu deuten sein.

Formuliert man die Frage so, so ist sie dahin zu beantworten,

dass die Frömmigkeit, welche in den Psalmen zum Ausdrucke kommt, genau so ihr charakteristisches Gepräge von der messianischen Hoffnung erhält, wie die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit. Sie trägt recht eigentlich den Glauben an Gott und seine Weltregierung, sie verbürgt der Gemeinde ihren welthistorischen Beruf, sie ist der Stecken und Stab der Gemeinde auf ihrer Wanderung durch die Geschichte. In ihrer tiefen Noth schreit sie zu ihrem Gott, dass er seine Verheissungen wahr machen und zum Weltgericht erscheinen möge. Das dem Vergeltungsglauben hohnsprechende Glück der Heiden und Gottlosen erträgt sie in der zuversichtlichen Erwartung dieses. Der einzigartigen Grösse ihres Gottes wird sie sich bewusst, indem sie sich besinnt, dass vor ihm dereinst sich alle Kniee beugen sollen. Daher erscheint der messianische Glaube nahezu regelmässig im liturgischen Lobpreise Gottes. Die Lebhaftigkeit und Kraft des messianischen Glaubens, wie dass man die Katastrophe des Weltgerichtes als vor der Thüre stehend empfindet, lernen wir daraus kennen, dass alles zeitliche Leid als jene letzte Prüfung angesehen wird, welche dem Umschwung der Weltgeschichte vorangehen und die Verherrlichung Israels vermitteln wird. Daher schlägt die Stimmung so oft aus der Klage auf's jäheste um zum Jubel über die erfahrene Rettung. Ja nicht wenige Psalmen versetzen sich geradezu in die Zeit des angebrochenen Reiches, schildern seine Güter oder die Ereignisse, durch welche es heraufgeführt wird. Aus der Geschichte des messianischen Glaubens erklärt es sich, dass die Figur des messianischen Königs noch nicht wie in der n. t. Zeit beherrschend in der Mitte der Erwartungen steht. Doch kommt die Erwartung des messianischen Königs mehrfach auf das Bestimmteste zum Ausdrucke.

Wenn ich mich nun dazu anschicke, diese Sätze an der Hand einzelner Psalmen zu erhärten, so muss ich wohl in Anbetracht der mir zur Verfügung stehenden Zeit, darauf verzichten, Ihnen das gesammte Material vorzulegen. Ich werde mich damit begnügen müssen, aber wohl auch können, Ihnen nur solche Psalmen in das Gedächtniss zu rufen, welche meine Behauptungen besonders deutlich belegen, und das übrige Beweismaterial nur anzudeuten. Dabei werden die Psalmen gruppenweise vorzuführen sein, ein Verfahren, das überhaupt bei jeder Erklärung von Einzelliedern einer grösseren Sammlung geboten erscheint und Aufklärung verspricht. Dann aber wird, da es sich um das Fortleben prophetischer Gedanken im Gemeindeglauben handelt, die Prophetie zur Erklärung ständig heranzuziehen sein. Namentlich wird man sich von einem Vergleich der jüngeren reproducierenden Prophetie Auf-

klärung versprechen dürfen. Sie ist ja auch ein Wiederhall älterer prophetischer Gedanken. Und wie vieles in ihr nur durch eine Vergleichung der Psalmen in das richtige Licht zu rücken ist, so verbreitet sie hinwiederum reiches Licht über die Psalmen. Ich werde die gruppenweise Anordnung der Psalmen und die Herbeiziehung der Prophetie nicht weiter zu rechtfertigen haben. Dass beides nützlich ist, haben ja Cheyne's Arbeiten gezeigt. Nur das sei noch kurz gesagt, dass ich mich bei den prophetischen Parallelen auf das Nächstliegende beschränken werde.

Ich beginne mit einer Gruppe von Psalmen, in welchen der messianische Glaube sich in Gestalt einer an Gott gerichteten Bitte oder des Wunsches äussert, dass Gott endlich zum Gerichte erscheinen und der Noth seiner Frommen ein Ende bereiten möge. Denn hier kann über den Sachverhalt am wenigsten ein Zweifel sein. Ich weise ihr zu Ps. 7. 13. 22. 35. 57. 59. 68. 74. 83. 85. 90. 94. 106—109. 115. 123. 126. 130. 144. Die Sehnsucht nach dem messianischen Heil äussert sich in diesen Psalmen nicht immer mit der gleichen Dringlichkeit. Auch unterscheiden sie sich im Uebrigen vielfach in der Stimmung nicht unerheblich, je nachdem neben der Bitte oder dem Wunsche auch die Klage über die Noth der Frommen, ihr Vertrauen auf Gott, der Lobpreis Gottes oder mehrere dieser Gedankenreihen zum Ausdrucke gebracht werden. Um hierauf Rücksicht nehmen zu können, stelle ich Psalmen voran, welche die Noth der Gemeinde ihrem Gotte klagen, also Psalmen, welche man gewöhnlich als Klagepsalmen oder Gebete gegen Feinde zu bezeichnen pflegt. Ich denke zu zeigen, dass sie in ihrem vollen Sinne erst erfasst werden können, wenn man den Zusammenhang der Klage und Bitte mit dem messianischen Glauben erkannt hat.

Besonders deutlich redet Ps. 7. Könnte auch der Eingang V. 2: „Jahve, mein Gott, zu dir habe ich meine Zuflucht genommen. Befreie mich von allen meinen Verfolgern und rette mich“ im Zusammenhang mit den V. 4—6 folgenden Unschuldsbetheuerungen als Bitte eines Einzelnen gedeutet werden, welcher sich grundlos verfolgt weiss, so lehren doch V. 7 f., dass es sich in Wirklichkeit um die Noth der Gemeinde handelt, dass sonach die Bitte vorgetragen wird, Jahve möge dieser zum Siege verhelfen. Das aber geschieht eben durch das Weltgericht. Dass Jahve zu diesem erscheine, bitten V. 7. und 8: „Steh auf, Jahve, in deinem Zorn! Erhebe dich wider die Wuth deiner Widersacher! Eine Völkerversammlung umringe dich! Ueber ihr kehre zurück zur Höhe“[3], d. h. zum Himmel, aus dem du erschienen bist! Da-

her wird denn auch V. 9: „Jahve wird richten die Völker. Schaffe mir Recht, Jahve, nach meiner Rechtschaffenheit und nach meiner Unschuld geschehe mir!“ die Zuversicht zum Ausdrucke bringen, mit der die Gemeinde diesem Gerichte entgegensieht. Das Vertrauen darauf, dass man dem Willen Gottes genüge, ist ja charakteristisch für die religiöse Stimmung der nachexilischen Zeit. Und es ist eine seit Deuterojesaia geläufige Vorstellung, sich das Verhältniss Israels, welches Gottes Gebote erfüllt, zu den Heiden, welche Gottes Gebote nicht kennen, als einen Rechtsstreit vorzustellen, welcher im Weltgericht zu Gunsten Israels entschieden wird.[4] Es wird Gelegenheit sein, darauf zurückzukommen. Enthalten aber die Worte „Steh auf, Jahve, u. s. w.“ wegen des Zusammenhanges, in dem sie stehen, eine Aufforderung an den unthätig auf seinem himmlischen Throne sitzenden Jahve, sich von diesem zu erheben, um zum Weltgericht auf Erden zu erscheinen, so wird bei Psalmen, welche die gleiche oder eine ähnliche Aufforderung enthalten, ohne deutlich vom Weltgericht zu reden, zu fragen sein, ob nicht dennoch auf dieses angespielt wird. Auch hierauf ist später zurückzukommen.

Ebenso wichtig aber ist es, darauf zu achten, dass Psalm 7 mit V. 18 in einen Lobpreis der Gerechtigkeit Gottes ausläuft: „Loben will ich Jahve nach seiner Gerechtigkeit, singen dem Namen Jahves des Höchsten“. Sonach erscheint hier die Bitte um Vollstreckung des Endgerichtes lediglich als Unterlage für den liturgischen Lobpreis Gottes. Das gleiche Verhältniss beobachten wir bei Ps. 35. Auch dieser beginnt mit der Bitte: „[1]Streite, Jahve, mit denen, die mich bestreiten! Kämpfe mit denen, die mich bekämpfen! [2]Ergreife Schild und Tartsche! Steh auf zu meiner Hülfe!“ und schliesst mit dem Lobpreise: „[25]Meine Zunge soll reden von deiner Gerechtigkeit, den ganzen Tag von deinem Ruhm“.

Ps. 35 gewährt aber auch nach anderer Seite noch Aufschlüsse. Er belehrt uns darüber, dass um der messianischen Hoffnung willen die Gemeinde trotz aller schlimmen Erfahrungen nicht irre wird an ihrem Gott und eben desshalb von seinem Lobpreis nicht ablässt, denn es folgt auf die Bitte, zum Gericht zu erscheinen, die Klage der Gemeinde über ihren elenden Zustand und die Vergewaltigungen und Verhöhnungen, welche sie zu erdulden hat.

Dagegen schreitet Ps. 22, in welchem gleichfalls die Bitte um Heraufführung des Endgerichtes, die Zuversicht auf Gottes Hülfe und die Klage über die Noth der Gegenwart nebeneinander zum Ausdrucke gebracht werden, von der Klage zur Bitte fort.

Aus grösster Noth schreit die Gemeinde zu ihrem Gott, der sie nicht erhört. Sie erinnert ihn an sein Verhalten gegenüber den Vätern und schildert die heillose Noth, in der sie jetzt ihren Feinden zu erliegen droht. Hierauf folgt die Bitte: „[20]Und Du, Jahve, sei nicht ferne! Meine Stärke, eile zu meiner Hülfe! [21]Rette vom Schwerte meine Seele". Sofort aber gehen V. 23ff. über zum Lobpreise Gottes, der dem Gedrückten geholfen und sein Schreien erhört hat. Es folgt V. 27 der Ausdruck der Zuversicht, dass die Gedrückten „essen und satt werden", d. h. die Güter des messianischen Reiches geniessen sollen, V. 28 die Erwartung, dass alle Heiden sich bekehren werden, dann V. 29: „Jahves ist das Königthum und er herrscht über die Heiden".

Von hier aus empfangen Psalmen wie 13 und 130 ihre Deutung, in denen die Bitte um Rettung in allgemeineren Wendungen ausgesprochen wird.

Wie Ps. 22 schreitet auch Ps. 109 von der Klage zur Bitte fort und schliesst mit dem Lobpreise Gottes. Wenn Gott im Eingange vom Psalmisten angerufen wird, „Gott, dessen ich mich rühme, schweige nicht", so ist das eine Bitte, zum Richterspruch den Mund zu öffnen. Es wird damit sofort der Grundton angeschlagen. Aber nur dies. Dann folgt ausführlich die Klage als Begründung der später noch deutlicher zu formulierenden Bitte. Dass es sich aber in dieser nicht um Klagen eines einzelnen, von Feinden verfolgten Mannes handelt, lehren schon die harten Flüche V. 5ff., die doch auch vom Standpunkte des A. T. uns erst dadurch erträglich werden, dass es sich um den grossen Kampf zwischen der Gemeinde und den Heiden und Gottlosen handelt. Es lehrt es aber auch die Bitte V. 21: „Thue an mir um deines Namens willen". Denn Gottes Name wird durch die Bedrückung seiner Gemeinde verunehrt. Dass dies abgestellt werde ist ein Interesse Gottes. Daher hat das „rette mich" am Schlusse des Verses den besonderen Sinn: „Rette deine Gemeinde, indem du zum Weltgerichte erscheinst". Daraus ergiebt sich weiter sowohl die messianische Beziehung der Bitte V. 26: „Steh mir bei, mein Gott! Hilf nach deiner Gnade!" als der Begründung des im Schlussworte V. 30 ausgesprochenen Lobpreises Gottes: „Ich will Jahve sehr rühmen mit meinem Munde, inmitten Vieler ihn lobpreisen. Denn er wird sich stellen zur Rechten des Armen, ihm zu helfen wider die, welche seine Seele befehden", d. h. in Prosa ausgedrückt, gepriesen soll Jahve sein, weil er im Weltgericht der Sache seiner Gemeinde zum Siege verhelfen wird.

Ueber die Nothwendigkeit, solche Klagen und Bitten auf die

politische Nothlage der Gemeinde zu beziehen, belehrt Ps. 83. Auf die Bitte: „[2]Gott sei nicht still, schweige nicht und halte dich nicht ruhig, Gott! [3]Denn siehe deine Feinde toben, und deine Hasser haben erhoben das Haupt“, folgt die Aufzählung der Völker, die verderbliche Pläne gegen Gottes Volk ersinnen V. 4—9, und hierauf die Bitte, diese Völker zu vernichten, wie es in der Vergangenheit mit Israels Feinden geschehen ist. Die Beziehung auf die messianische Hoffnung aber verbürgt der Schluss des Liedes: „[17]Fülle ihr Angesicht mit Schmach, und sie werden deinen Namen suchen, Jahve. [18]Sie müssen zu Schanden und verscheucht werden auf immer und erröthen und umkommen. [19]Und erkennen, dass du, dein Name Jahve allein, erhaben ist über die ganze Erde.“ Die Folge der Ueberwindung der heidnischen Völker ist also nicht nur ihre Unterwerfung, sondern auch die in ihnen erweckte positive religiöse Erkenntniss, dass Jahve allein Gott ist d. h. ihre Bekehrung zum Gotte Israels.

Auch in dem nach fast einstimmiger Annahme der Ausleger in den Zeiten der Religionsnoth gedichteten Ps. 74 finden wir die messianische Beziehung deutlich ausgesprochen. Auf die Klage über die Verwerfung Israels und die Vernichtung des Tempels durch die Heiden folgt die Bitte: „[22]Steh auf, Gott! streite deinen Streit! Gedenke deiner Schmach von den Thoren! [23]Vergiss nicht die Stimme deines Widersachers, den Lärm deiner Gegner, der den ganzen Tag aufsteigt.“

In Ps. 90 lesen wir die Bitte nach dem Ausdrucke des Vertrauens und des Dankes: „[1]Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen von Geschlecht zu Geschlecht“ und nach der Klage: „[7]Ja wir vergehen durch deinen Zorn“, am Schlusse des Gedichtes: „[13]Kehr um, Jahve, bis wann?“ und: „[16]Es erscheine deinen Knechten dein Thun und deine Herrlichkeit über ihren Söhnen.“

Umgekehrt beginnt Ps. 94 mit der leidenschaftlichen Bitte: „[1]Gott der Rache, Jahve, Gott der Rache strahle auf! Erhebe dich, du Richter der Erde! Vergilt ihr Thun den Stolzen.“ Die Klage folgt V. 3 ff., V. 8 ff. aber in längerer Auseinandersetzung der Ausdruck der Zuversicht, dass der allweise und allmächtige Gott Gerechtigkeit walten lassen und seinem Volke Recht schaffen wird, das ja ohne seinen Schutz längst vertilgt sein würde und sich in seinen Sorgen an Gottes Verheissungen tröstet.

Ein starkes Zurücktreten der Klage neben der Bitte und dem Ausdruck des Vertrauens auf Gott finden wir in Ps. 85. Die Bitte um das messianische Heil aber kleidet sich in die Form einer Bitte um Wiederherstellung. „[8]Stell uns wieder her, du

Gott unseres Heils! Und tilge deinen Unmuth gegen uns! [9]Willst du denn ewiglich schnauben über uns, fortsetzen deinen Zorn von Geschlecht zu Geschlecht? [7]Willst du uns nicht wieder beleben, dass dein Volk sich über dich freue? [8]Lass uns schauen, Jahve, deine Gnade und dein Heil gib uns.“ Es ist eigenthümlich und stellt zugleich den messianischen Sinn dieses Liedes ausser Frage, dass die Bitte ihren Ausgang von der Thatsache nimmt, dass Jahve das Exil ja beendigt habe, V. 2ff. — das aber bedeutet nach der prophetischen Verkündigung den Beginn des messianischen Reiches — und dass es sich auf die göttlichen Verheissungen beruft, V. 9, aus ihnen die Gewissheit der Erfreuung schöpft, V. 10, und mit einer Schilderung der Nähe des messianischen Reiches und seiner Güter schliesst. „[10]Ja nahe ist denen, die ihn fürchten, sein Heil, dass die Herrlichkeit in unserm Lande Wohnung nehme. [11]Gnade und Treue sind sich begegnet, Gerechtigkeit und Friede küssen sich. Treue sprosst aus der Erde. Gerechtigkeit schaut vom Himmel herab.“ Dass Herrlichkeit in Israels Land wohnt, bedeutet, dass Jahve in seinen Tempel, den kissê kâbôd vgl. Jer. 14, 21. 17, 12 einzieht, dass er verherrlicht wird; damit aber beginnt nach prophetischer Auffassung das messianische Reich, vgl. Ezechiel 43, 2. 48, 35; Jes. 60, 1f.; Hagg. 1, 8. 2, 6f.; Sach. 2, 9. 14ff., 8, 2ff., 9, 8; Mal. 3, 1ff.; Zeph. 3, 15; Joel 4, 17; Jes. 33, 13ff.; Jer. 3, 17. Es ist darauf zurückzukommen.[5]

Noch knapper und allgemeiner ist Ps. 130 gehalten: er spricht die Bitte um Erlösung und das Vertrauen auf dieselbe aus. In umgekehrter Reihenfolge und mit weit deutlicherer Beziehung auf das messianische Heil verläuft Ps. 123.

Der Zusammenhang der messianischen Hoffnung mit dem Lobe Gottes tritt noch stärker hervor in solchen Psalmen, welche die Bitte um Gottes Erscheinen oder den Glauben an dasselbe aussprechen, die Klagen über die Leiden des Volkes aber nicht oder nur in leisen Andeutungen. Wie die Betrachtung der Macht Gottes in dem frommen Gemüthe den Wunsch wach ruft, es möchte durch Erfüllung der messianischen Hoffnung der Widerspruch zwischen Wirklichkeit und Glauben beseitigt werden, und daher z. B in Ps. 104 der Lobpreis des Schöpfers mit dem Wunsch schliesst: „[35]Untergehn sollen die Sünder von der Erde, und die Ungerechten nicht mehr sein,“ so leitet auch umgekehrt die Betrachtung der Hoffnungen Israels zum Lobpreise seines Gottes an.

So in dem Bitt- und Dankpsalm 57. Er beginnt mit der Bitte: „[2]Sei mir gnädig, Gott, sei mir gnädig!“ Schon V. 4 spricht die Hoffnung aus, dass Gott vom Himmel her seinem Volke

zur Hülfe erscheinen werde. Deutlich aber bricht sie durch in dem Refrain, welcher die beiden Strophen des Liedes schliesst (V. 6 und 12): „Erhöhe dich über die Himmel, Gott, über die ganze Erde deine Herrlichkeit.“ Dem Lobpreise Gottes aber dient der messianische Glaube durch das Ende der 2. Strophe V. 9—11. In dem Dreiklang Bitte, Zuversicht und Lobpreis verläuft auch Ps. 59. Die Bitte lesen wir V. 2: „[2]Rette mich vor meinen Feinden“ und V. 6: „Und du Jahve, Gott der Heerschaaren, Gott Israels erwache, heimzusuchen alle Heiden, begnadige nicht alle treulosen Verräther“, die Zuversicht V. 9: „Du Jahve lachst ihrer, du spottest aller Heiden.“ Mit dem Lobpreise schliesst der Psalm V. 17f. Der Psalm ist deutlich dazu bestimmt, morgens im Tempel als Loblied gesungen zu werden.

Aehnlich ist Ps. 115. Auf die Bitte V. 1: „Nicht uns, Jahve, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre,“ d. h. hilf uns, um deiner durch unsere Noth geschmälerten Ehre willen, vgl. V. 2, folgt eine Gegenüberstellung Jahves und der Abgötter, V. 3—8. Hieran schliesst sich die Aufforderung, Jahve, welcher Israel segnen wird, zu vertrauen V. 9ff. In das Lob Gottes aber läuft der Psalm zum Schlusse aus.

Eingerahmt ist der Lobpreis Gottes von der messianischen Hoffnung in dem Lobliede Ps. 68, einem leider in heillos verdorbenem Texte auf uns gekommenen Psalm, der eben deshalb nur kurz besprochen werden soll. Das Lied beginnt mit einem jubelnden Ausblick auf Gottes Erscheinen zum Weltgericht: „[2]Erheben wird sich Gott, auseinander werden stieben seine Feinde, seine Hasser werden fliehen vor seinem Angesichte. [3]Wie der Rauch verweht wird, so verwehst du sie. Wie Wachs schmilzt vor dem Feuer, so gehen zu Grunde die Frevler vor Gottes Antlitz. [4]Aber die Gerechten werden sich freuen, werden frohlocken vor Jahve, jubeln in Freude.“ Die Freude der Gerechten gilt nicht nur dem Triumphe ihrer guten Sache. Ihnen ist durch das Gericht der Genuss der Güter des messianischen Reiches vermittelt worden. Der Psalmist gibt uns hierauf einen Ueberblick über die Grossthaten Gottes und lenkt, wenn ich recht sehe, mit V. 22 wieder zu der messianischen Zukunft zurück.

Ps. 68 führt uns hierdurch zu einigen Psalmen hinüber, in welchen die Bitte um Heraufführung des messianischen Heiles sich auf dem Untergrunde des Lobpreises Gottes erhebt, ich meine Ps. 106. 126. 144.

In Ps. 106 erscheint neben dem Lobpreise Gottes und der von ihm in der Vorzeit vollbrachten Machtthaten das Bekenntniss

der Sünden Israels als Begründung der Bitte um Erfüllung der messianischen Hoffnungen. Der Psalm hebt mit der Aufforderung an: „Danket Jahve, weil er gut ist, weil auf ewig seine Gnade.“ In V. 2 schliesst sich der Preis seiner Machtthaten an: „Wer kann ausreden die Machtthaten Jahves, verkündigen allen seinen Ruhm.“ Daraus folgert der Dichter V. 3: „Wohl denen, die das Recht halten, thun Gerechtigkeit zu jeder Zeit“ d. h. denen, die treu in der Gesetzeserfüllung ausharren und dadurch die Heraufführung des messianischen Reiches ermöglichen.[6] So kann V. 3 den Uebergang zu der V. 4 ausgesprochenen Bitte bilden: „Gedenke meiner, Jahve, mit Wohlgefallen gegen dein Volk, suche mich heim mit deiner Hülfe.“ Die Hülfe aber, nach der der Dichter sich sehnt, ist eben der Umschwung der Weltgeschichte, das Gericht, in dem Israel den Lohn seiner Gesetzestreue empfängt. Diesen fasst V. 5 ins Auge: „Meine Augen zu weiden am Glücke deines Erwählten, mich zu freuen über die Freude deines Volkes, mich zu rühmen mit deinem Erbe.“ Hierauf lesen wir V. 6—46 in einem geschichtlichen Rückblicke das Bekenntniss der mannigfaltigen Sünden und Verfehlungen der Väter, die Erzählung von ihrer Bestrafung durch das Exil und von der Zurückführung ins heilige Land. Und dies alles läuft V. 47 direct aus in die Bitte: „Hilf uns, Jahve unser Gott! Sammle uns aus den Heiden! dass wir deinem heiligen Namen danken, uns zu rühmen mit deinem Ruhme.“ Da die Zurückführung der Diaspora in der nachexilischen Prophetie ein stehender Zug des Zukunftsbildes ist,[7] so dürften diejenigen Ausleger das Nebensächliche für die Hauptsache genommen haben, die wie H. Hupfeld das Lied für einen Rückblick auf die Urgeschichte und die Sünden der Väter ansehen, oder wie J. Olshausen meinen, es handle sich bloss um ein reuiges Bekenntniss von Israels Schuld und die Anerkenntniss der unverdienten Gnade Gottes, oder wie F. Hitzig als seinen Inhalt „die Sünde der Vorväter und die Gnade Gottes, welche er auch jetzt gewähren möge“, angeben.

Versteckter ist der Sinn schon, wenn der Dichter von Ps. 126 an den Dank für die Zurückführung aus dem Exile die Bitte anschliesst: „[4]Wende, Jahve, unsere Gefangenschaft wie Bäche im Südland“ d. h. so rasch wie sich dort in der Regenzeit die ausgetrockneten Bachbetten füllen. Doch kann die Bitte nur als eine solche um völlige Heraufführung des messianischen Heiles gedeutet werden. Mit der Beendigung des Exiles ist hierzu ein erster Anfang gemacht worden. Nach dem Glauben der Propheten und der Generation der Restauration bedeutete ja geradezu die

Rückkehr den Beginn des messianischen Reiches. Unter Schmerzen überzeugte man sich davon, dass dem nicht so war. Hier bittet der Dichter Gott, er möge das begonnene Werk vollenden.

Auch Ps. 144 enthält die vom Lobpreise sich abhebende Bitte der Gemeinde, Gott möge zum Weltgericht erscheinen. Nach dem Preise Gottes und seiner Güte gegen den schwachen Menschen fährt der Dichter fort: „[5]Jahve, neige die Himmel und steige herab, rühre an die Berge, dass sie rauchen. [6]Lass blitzen und zerstreue sie, sende deine Pfeile und verscheuche sie. [7]Recke deine Hände aus der Höhe, reisse mich heraus und rette mich aus grossen Wassern, aus der Hand der Söhne der Fremde, [8]deren Mund Falschheit geredet hat, und deren Rechte eine Rechte der Lüge". V. 9 schliesst hieran die Ankündigung des Lobes Gottes wegen der Erfüllung der messianischen Hoffnung: „[10]Der da gibt Sieg den Königen, der losreisst den David, seinen Knecht, vom bösen Schwert." Nachdem in V. 11 die Bitte des 7. Verses wiederholt worden ist, läuft der Psalm aus in eine Schilderung des Glückes der messianischen Zeit, die ihren Kommentar in Deuterojesaia und Zach. 8 findet und Parallelen in noch zu besprechenden Psalmen hat, welche sich in die Zeit des messianischen Reiches versetzen.

Aber der Inhalt von Ps. 144 ist auch sonst noch von Interesse. In ihm stossen wir zum ersten Male auf einen Psalm, in welchem in die messianische Hoffnung der Einzelzug der Erwartung eines Königs des messianischen Reichs aus Davids Geschlecht eingezeichnet ist. Denn wenn nach V. 10 Gott David, seinen Knecht, herausreisst vom bösen Schwert, so wird David wie in den prophetischen Stellen Ez. 34, 23f. Hosea 3, 5 auf den messianischen König aus David's Geschlecht zu deuten sein. Sachparallele ist Sach. 9, 9. Der messianische König zieht als Friedensfürst auf dem Eselsfüllen in Zion ein, nachdem er durch den ihm von Gott verliehenen Sieg als rechtbeschaffen ausgewiesen worden ist. Damit leitet uns Ps. 144 zu andern Psalmen hinüber, in welchen sich die spezielle Bitte um Wiederherstellung des davidischen Königshauses d. h. um das Erscheinen des messianischen Königs findet. Es sind Ps. 18. 72. 89. 132.

Ich beginne mit Ps. 132: „[1]Gedenke, Jahve, dem David alle seine Mühsal." Die Beziehung auf David wie die Situation, aus der heraus die Gemeinde redet, hat J. Olshausen zwar im Allgemeinen richtig dargestellt. Wenn er sie jedoch dahin bestimmt, dass die Gemeinde noch den Herrscher aus Davids Geschlecht vermisse, der das Glück der alten Zeiten wieder zurückbringen werde, und deshalb Gott an David's Verdienste um die Stiftung

des Heiligthums erinnere, so erschöpft das den Sachverhalt doch nicht völlig. Denn die Gemeinde bittet V. 8 auch: „Erhebe dich, Jahve, zum Orte deiner Ruhe, du und deine mächtige Lade!“ d. h. sie bittet Jahve in sein Heiligthum einzuziehen, woran sich aber, wie wir oben schon gesehen haben, der Anbruch des messianischen Reiches knüpft.

In ähnlicher Weise appelliert auch Ps. 89, welcher um Erfüllung der messianischen Hoffnungen bittet, an die Verheissungen, welche Gott einst dem David gegeben hat. Trotzdem hat er David d. h. David's Haus verworfen und mit Schande bedeckt (V. 39—46). Das aber ist zugleich ein Schicksal der Gemeinde, denn der Dichter fährt V. 47 fort: „Bis wann, Jahve, wirst du dich verbergen auf immer, wird brennen wie Feuer dein Grimm?“ Aehnlich liegt beides neben einander V. 50 f.: „[50]Wo sind deine vorigen Gnaden, Herr, die du geschworen dem David in deiner Treue? [51]Gedenke Herr der Schmach deiner Knechte, die ich trage in meinem Busen.“[8]

In die Erwartung der Wiederherstellung des davidischen Hauses läuft auch der messianische Ps. 18 in seinem Schlussverse (V. 51) aus. Die gegen die ursprüngliche Zugehörigkeit des Verses zum Psalm erhobenen Einwände scheinen nur von geringem Belang zu sein. Auch kommen sie für uns, die wir nach dem Psalter fragen, nicht in Betracht.

Die Fürbitte für den König und seine Regierung aber, welche wir Ps. 72 lesen, kann nicht wohl auf einen historischen König bezogen werden, es sei denn, dass man meint, man habe von seinem Regimente gehofft, es werde sich zum messianischen ausgestalten und verklären, was bei der Lebhaftigkeit der jenseitigen Stimmung, von welcher die Psalmen auch sonst Zeugniss ablegen, wenigstens nicht ausgeschlossen erscheint. Die Erwartungen jedoch, welche an das Regiment dieses Königs geknüpft werden, rathen vielmehr an den messianischen König zu denken. Und eine Vergleichung von Jes. 9, 1 ff. und insbesondere Jes. 11, 1 ff. bestärkt darin. Diese prophetischen Stellen berühren sich aufs engste mit Ps. 72; dass der König nach Ps. 72 sein Volk mit Gerechtigkeit richtet, den Söhnen der Armen hilft, die Gewaltthätigen zermalmt, hat seine Parallele an (Jes. 11, 4): „Er wird richten mit Gerechtigkeit die Elenden, wird Recht schaffen in Gradheit den Demüthigen der Erde, schlagen den Frevler[9] mit dem Scepter seines Mundes, mit dem Hauch seiner Lippen den Ungerechten tödten.“ Auch versetzen uns V. 8—11 aufs deutlichste in die messianische Zeit: „[8]Er herrsche von Meer zu Meer, und vom Strom bis zu den Enden der

Erde. [9]Vor ihm werden kniebeugen Steppenbewohner, seine Feinde den Staub lecken. [10]Die Könige von Tartessus und den Inseln werden Gaben bringen, die Könige von Scheba und Saba Geschenke darbieten. [11]Es werden sich beugen alle Könige, alle Könige ihm dienen.“ Prophetische Sachparallele zu V. 8 ist Sach. 9,10; zu V. 9ff. Jes. 18.

Nahe verwandt sind mit den bisher besprochenen Psalmen solche Lieder, in welchen der Glaube an die messianische Zukunft ausgesprochen wird, ohne dass Gott eine directe Bitte, sie heraufzuführen, vorgetragen wird. Und zwar finden sich in ihnen dieselben Modificationen, welche wir bisher beobachtet haben. In Klagepsalmen erscheint die messianische Hoffnung als der Trost, der über das Elend der Gegenwart hinaushebt, in Lob- und Dankpsalmen begründet sie den Lobpreis Gottes. Ich vereine zu dieser Gruppe Ps. 60. 69. 75. 77. 96. 102. 113. 135. 138. 140. 149.

Das Erste treffen wir in Ps. 102. Der Elende, welcher in diesem Liede zu seinem Gotte schreit, weil er unter seinem Grimme vergeht, tröstet sich mit der Gewissheit: „[13]Du, Jahve, wirst auf ewig thronen, dein Gedächtniss auf Geschlecht und Geschlecht. [14]Du wirst aufstehen, dich erbarmen Zions, denn Zeit ist es, sie zu begnadigen, denn gekommen ist die Stunde.“ Der Psalmist sieht der Zeit entgegen, wo alle Heiden Jahve anrufen werden (V. 16), weil er Zions Gebet erhört hat (V. 17f.).

Aehnlich schliesst Ps. 140, ein Gebet um Rettung vor den Verfolgungen der Gottlosen, mit der zuversichtlichen Erwartung, dass Gott im messianischen Gericht seiner Gemeinde ihr Recht verschaffen wird: „[12]Der Mann der Zunge wird nicht bestehen auf Erden, der Mann der Gewaltthat — das Ungück wird ihn jagen mit Stössen. [13]Ich weiss, dass Jahve führen wird den Prozess des Gebeugten, das Recht des Armen. [14]Sicherlich werden die Gerechten deinem Namen danken, die Geraden wohnen vor deinem Angesicht.“

In einer besondern politischen Situation, in welcher die Gemeinde noch mehr als sonst von dem Gefühle erfasst worden ist, von ihrem Gott verworfen worden zu sein, wurzelt Ps. 60. Auch in ihm begegnet uns die messianische Hoffnung als Trost der Gebeugten. An die Bitte V. 7: „Hilf uns mit deiner Rechten und antworte uns“ schliesst sich in V. 8—10 die Anführung eines Gottesspruches an, welcher die Wiedervereinigung der Territorien des ehemaligen Reiches Israel mit dem Besitze der Gemeinde und die Eroberung der Grenzländer weissagt.

Auch in dem Gebet um Rettung aus grosser Noth, welches wir Ps. 69 lesen: „Hilf mir, Jahve, denn die Wasser sind ge-

drungen bis an die Seele", tröstet der Dichter sich mit dem Glauben an die messianische Zukunft, wie namentlich die Schlussverse (V. 36f.) zeigen.

Dass uns aber dieser Glaube nahezu regelmässig in Lobpsalmen begegnet, hat seinen Grund darin, dass in ihm der Gemeinde die Majestät ihres Gottes, der ihr Heilsgott und zugleich der Weltgott ist, bewusst wird. Er besagt ja, dass einst die ganze Welt den Gott Israels und damit den Vorzug Israels anerkennen wird. Daher nimmt der Lobpreis der Gemeinde des öftern die Gestalt entweder einer Aufforderung an Israel an, Gottes Macht unter den Heiden zu verkünden, oder einer an die Heiden gerichteten Aufforderung, den Gott Israels zu loben und ihm zu dienen. Das hatten eben die Propheten für die messianische Zeit geweissagt. So wird Ps. 96, 13 die an alle Welt gerichtete Aufforderung, Jahve zuzujauchzen, begründet: „Denn er kommt, denn er kommt, zu richten die Erde, er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker mit seiner Redlichkeit."

Auf den Lobpreis Gottes in dem Hallelujah- und Tempelpsalm 135 folgt in V. 14: „Jahve wird sein Volk richten, und seiner Knechte es sich leid sein lassen." Die Beziehung dieser Worte auf die messianische Zukunft wird durch die folgenden Verse sicher gestellt, da diese die Nichtigkeit der heidnischen Götter darlegen V. 15ff., den Wunsch aussprechen, dass ihre Verehrer ihnen gleich werden möchten, V. 18, und mit der Aufforderung, Jahve zu segnen, schliessen, V. 19ff. Ebenso wird Ps. 138 der Lobpreis, welchen die Gemeinde ihrem Gotte spendet, mit der messianischen Hoffnung begründet. Dass alle Könige Jahve lobpreisen sollen, V. 4f., zielt so gut auf die messianische Zukunft, wie die V. 7f. ausgesprochene Hoffnung: „[7]wenn ich wandle mitten in Bedrängniss, so wirst du mich beleben, gegen den Zorn meiner Feinde ausrecken deine Hand, und deine Rechte wird mir helfen. [8]Jahve wird es für mich vollenden, Jahve deine Gnade währt auf ewig, die Werke deiner Hände lass nicht fahren!" In den Schlussworten geht der Dichter zu der leisen Bitte über, auf die Abhaltung des messianischen Gerichtes und die Heraufführung des messianischen Heiles nicht zu verzichten. Denn das sind die Werke der Hände Gottes.

Die gleiche Begründung des Lobpreises Gottes zeigt Ps. 75. Gott wird in der von ihm gewählten Zeit (V. 3) sein Gericht halten und den Ungerechten strafen. Und der Psalmist ist dessen so zuversichtlich sicher, dass er diesen Gedanken V. 3—6 in der Form eines Gottesspruches vorträgt. Gott ist Richter, den einen erniedrigt er, den andern erhöht er, V. 8. Er hat einen Becher

in der Hand, aus dem er einschenkt. Die Ungerechten der Erde müssen ihn bis zu den Hefen schlürfen, V. 9. Gemeint ist nach geläufigem prophetischem Bilde der den Feinden Gottes zu reichende Zornbecher.[10] Sonach ist an den weltgeschichtlichen Akt gedacht, durch den Israel zu seinem Rechte kommt. Daher bildet V. 9 den passenden Uebergang zu V. 10, in welchem der Psalm mit dem Lobpreise Gottes schliesst, mit dem er angehoben hat.[11]

Weniger deutlich ist die Beziehung auf die messianische Hoffnung in Ps. 113, dem ersten der Hallelpsalmen (Ps. 113—118). Doch dürften die älteren Ausleger — von den neueren hat Hengstenberg ebenso geurtheilt — im Rechte sein, wenn sie V. 7—9 messianisch deuten: „[7]Der aufrichtet aus dem Staube den Geringen, aus dem Koth erhebt den Armen, [8]ihm einen Sitz zu geben bei Edlen, bei den Edlen seines Volkes. [9]Der der Unfruchtbaren einen Sitz im Hause gibt, als der fröhlichen Mutter von Söhnen.“ Nur dass es sich hier nicht um Weissagung, sondern um den Ausdruck des Gemeindeglaubens handelt.

In eigenthümlicher Weise läuft in Ps. 149 der Lobpreis Gottes (V. 1—3) aus in die Erwartung des Triumphes Israels und der von ihm an seinen Feinden zu vollziehenden Rache. Der Dichter veranschaulicht sich die Ereignisse der Endzeit so lebhaft, dass sie ihm wie gegenwärtig vor die Seele treten: „[4]Denn Jahve hat Wohlgefallen an seinem Volke, schmückt die Demüthigen mit Hülfe. [5]Jauchzen mögen die Frommen in Herrlichkeit, jubeln auf ihren Lagern. [6]Den Preis Gottes in ihrem Munde, und ein zweischneidiges Schwert in ihrer Hand. [7]Rache zu vollziehen an den Heiden, Strafen an den Völkern. [8]Zu binden die Könige mit Ketten, ihre Edlen mit eisernen Fesseln. [9]Zu vollziehen an ihnen ein geschriebenes Urtheil. Herrlichkeit ist er allen seinen Begnadeten.“ Das geschriebene Urtheil ist der von den Propheten verkündigte göttliche Rathschluss der Bestrafung der Heiden. Jes. 65, 6 bietet einen Kommentar zu diesem Psalm.

Das Gegenstück zu dieser Begründung des Lobpreises Gottes mit der messianischen Hoffnung ist die Erinnerung an die von Gott in der Vergangenheit vollbrachten Wunderthaten. In der Gegenwart, in welcher man den Schutz und die Hülfe Gottes um so schmerzlicher vermisst, als man sich rechtbeschaffen und von den Sünden der Väter frei weiss, tröstet man sich ebenso mit der Hoffnung auf die Zukunft als mit den Wohlthaten, die Gott dereinst den Vätern erwiesen hatte. Beides gibt Anlass Gott zu loben und zu preisen. Das beste Beispiel für diese Bedeutung der Erinnerung an die Vergangenheit Israels ist Ps. 77. Aber

er lehrt noch etwas anderes. In V. 9 „Ist für immer seine Huld zu Ende, ist versiegt die Verheissung auf Geschlecht und Geschlecht“ tritt die messianische Stimmung dieser sich so gern in die Wunder der Vergangenheit versenkenden Frömmigkeit[12] sehr stark heraus. Es ist begreiflich genug. Denn die Wunder der Vergangenheit bürgen dafür, dass der Gott der Gemeinde die Macht hat, aller ihrer Noth ein Ende zu machen, sobald er das Ende ihres Strafzustandes für gekommen erachtet.

Schon die bisher besprochenen Lieder dürften den Beweis erbracht haben, dass die Gemeinde dazu neigt, die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie sich befindet, ihre politische Lage so gut wie ihre sozialen Zustände, im Lichte der messianischen Hoffnung zu betrachten. Das Leid, unter dem sie seufzt, betrachtet sie als den Durchgang zu ihrer Verherrlichung. Die Befreiung von ihm erwartet sie von dem Umschwung der Weltgeschichte, der mit dem Gerichte Gottes eintreten wird. Und sie hat die Empfindung, dass jeden Moment die Katastrophe eintreten, der Zorn Gottes ein Ende nehmen, ihr Recht ihr werden kann. Das aber heisst doch, dass die messianische Hoffnung das vornehmste religiöse Interesse ist. Fast noch deutlicher aber wird diese Bedeutung der messianischen Hoffnung durch eine grosse Anzahl von Psalmen belegt, welche nur in allgemeinen Ausdrücken auf sie anspielen, ohne sie direkt zu formulieren. Die Ausleger verfehlen die Deutung dieser Lieder gewöhnlich, indem sie in ihnen die Bitte um Hülfe oder den Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Hülfe finden. Sie übersehen, dass es sich in ihnen nicht um göttliche Hülfe im Allgemeinen, sondern um eine ganz bestimmte Hülfe handelt, um die Hülfe, welche Israel vom Weltgericht erwartet.

Es ist seit Schleiermacher ein Gemeingut theologischer Erkenntniss, dass in allen Religionen dieselben Grundbegriffe wiederkehren. Dies aber nur, sofern sie blosse Schablonen vorstellen, welche in den einzelnen Religionen einen sehr verschieden gearteten Inhalt haben. Göttliche Hülfe, Gericht Gottes, Bestrafung der Sünder, Noth der Frommen, das kann in verschiedenen Religionen einen sehr verschiedenartigen speziellen Sinn haben.

Dies greift aber viel weiter. Es gilt von allen menschlichen Begriffen und von allen Ausdrücken unserer Sprache, welche eine allgemeinere Beziehung haben. Wie wir mit den gleichen Geldstücken recht verschiedene individuelle Bedürfnisse befriedigen, so gebrauchen wir die allgemeinen Ausdrücke immer in einem speziellen Sinne, welcher sich aus dem Inhalt unserer geistigen Vorstellungen und der Situation ergibt, aus der heraus wir reden. Wenn wir

z. B. von christlicher Erziehung oder Förderung der kirchlichen Interessen reden, so verstehen wir darunter etwas wesentlich anderes, als wenn unsere katholischen Mitbürger dieselben Worte gebrauchen. Wenn unsere Nachbarn im Westen sich in Anspielungen an die göttliche Gerechtigkeit gefallen, so denken sie dabei an einen Einbruch in unser Haus, den wir als sehr ungerecht empfinden. Nach der Kriegsproklamation des unglücklichen Napoleon ruhte das Schicksal der Freiheit und der Civilisation auf dem Erfolge der französischen Waffen, der nach unserer Ueberzeugung nur zu einer Mehrung der Knechtschaft und zur Verbreitung sittlicher Fäulniss geführt haben würde. Sagt mir jemand, ich solle ihm helfen, so sagt mir erst die Lage, in der er sich befindet, was er meint und verlangt; ja ich komme vielleicht in die Lage, ihm in sehr unerwünschter Weise zu helfen oder ihn nach seinen Vorstellungen zu hemmen und zu hindern, wenn ich diese nicht kenne. Es erklärt sich das aus der Entwickelung aller menschlichen Rede. Alle Worte von allgemeiner Bedeutung bedeuten ja ursprünglich etwas Spezielles und gewinnen ihre allgemeine Bedeutung durch Uebertragung auf andere spezielle Dinge und Vorstellungen. Sie vikarieren für Verwandtes und vermögen sich dabei so weit auszudehnen, dass sie sich bei Missbrauch bis zur Phrase entleeren, wie die vorhin angeführten Beispiele zeigen. Sie ähneln einem weitmaschigen Netz, ausgeworfen um für einen Zweiten etwas festzuhalten. Dass das Gewünschte nicht durchschlüpft, ist die Folge davon, dass der Zweite weiss, was festgehalten werden soll.

Steht dies richtig, so sind auch die vorhin erwähnten allgemeinen Wendungen darauf zu prüfen, ob sie nicht eine Erwähnung der messianischen Hoffnung bedeuten. Dreierlei Wege stehen uns zu Gebote, um zu erfahren, ob der spezielle Sinn solcher scheinbar allgemeinen Ausdrücke ein messianischer ist. Wir können nachsehen, ob in anderen Psalmen dieselben Ausdrücke sich auf die messianische Hoffnung beziehen. Wir können den betreffenden Psalm darauf ansehen, ob sein übriger Inhalt eine solche Beziehung wahrscheinlich macht. Wir können Parallelen aus den prophetischen Büchern herbeiziehen. Finden wir das erste, so wird das für um so beweiskräftiger gehalten werden müssen, als der Psalter deutlich eine in sich geschlossene Gedankenwelt und eine formelhafte Sprache zeigt. Das zweite wird gewöhnlich nur einen recht unsicheren Wahrscheinlichkeitsbeweis abgeben. Um so stärker wird dagegen das dritte ins Gewicht fallen. Meist werden alle drei beisammen sein, und es wird hierdurch unser Vertrauen zur Tragkraft des Beweises gestärkt werden.

Wenn wir lesen: „Stehe auf, Jahve“, 3, 8. 9, 20. 10, 12. 17, 13, oder „stehe auf Elohim“ 82, 8, oder „stehe auf uns zur Hülfe“ 44, 27, so kann damit an und für sich sehr Verschiedenes gemeint sein. Wenn wir uns aber darauf besinnen, dass dieselben Worte in den besprochenen Psalmen 7, 7. 74, 22. 35, 2,[13] die Aufforderung, zum Weltgericht zu erscheinen, enthalten, wenn wir damit Stellen wie 68, 2. 102, 14 vergleichen, wo ähnliche Worte dies als Erwartung aussprechen, und uns an Jes. 28, 21 erinnern: „wie am Berge Perazim wird sich Jahve erheben“, so werden wir schliessen müssen, dass diese Phrasen messianisch zu deuten sind. Der verwandte Ausdruck: „Erhebe dich, Jahve“, 21, 14, wird nach Jes. 33, 10: „Nun will ich aufstehen, spricht Jahve, nun mich erheben, nun mich aufrichten“ zu deuten sein. Dazu wird Ps. 21 durch die in ihm enthaltene Schilderung der Feinde Gottes als ein Lied ausgewiesen, welches sich vom Hintergrund der messianischen Hoffnungen der Gemeinde abhebt. Ob der König des Psalms der messianische ist, oder eine unter die Beleuchtung der messianischen Hoffnung gerückte zeitgeschichtliche Persönlichkeit, soll hier nicht näher untersucht werden.

Für die Bitte: „Wach auf, weshalb schläfst du Jahve? 44, 24 folgt die messianische Deutung aus 7, 7. 35, 23. 57, 9. 59, 5.[14] Für „erwecke deine Heldenkraft und komme uns zur Hülfe“ 80, 3, abgesehen von anderem aus der Bitte V. 8. 20: „Stelle uns wieder her.“ Die Bitten: „Hilf“ (hôšî'â) 12, 2. 28, 9. 108, 7. 118, 25, „hilf mir“ 3, 8. 6, 5. 31, 17. 54, 3. 71, 2. 119, 146, „hilf uns“ 106, 47 werden durch die Stellen 7, 2. 22, 22. 59, 3, 69, 2. 109. 26[15] als auf das Weltgericht anspielend ausgewiesen. Dies um so mehr, als in der prophetischen Literatur das gleiche Verbum von der Hülfe gebraucht wird, welche Jahve seinem Volke durch die Ueberwindung der Heiden gewährt, vgl. Jer. 30, 11. Ez. 34, 22. Hosea 1, 7. Sach. 8, 7. 9, 16 u. s. w. Auch Ps. 20 wird hiernach zu beurtheilen sein. Es ist freilich an eine zeitgeschichtliche Noth gedacht, aus der Gott retten soll. Aber dieselbe wird unter dem Einfluss der messianischen Hoffnung als jene letzte den Umschwung vermittelnde empfunden. Hierfür ist auch die Gegenüberstellung Israels und der Heiden belehrend.[16]

Der Sinn von „Eile zu mir“ 70, 6. 141, 1 oder: „zu meiner Hülfe eile“ 38, 23. 40, 14. 70, 2, 71, 12 bemisst sich nach der Bedeutung, die sonst die göttliche Hülfe in den Psalmen hat, wie nach dem Vorkommen der letzteren Phrase in Ps. 22 (V. 20).[17] Nur Variationen der gleichen Bitte sind 'ozrênû 79, 9 neben haṣṣîlênû, worüber später noch zu sprechen ist. In diesem Psalm

belegt zudem die Begründung durch: „um deines Namens willen“ und die Bitte, Gott möge seinen Grimm über die Heiden ausschütten, diese Deutung. Der Psalm ist ja freilich aus einer bestimmten historischen Situation herausgewachsen: die Feinde, von denen die Gemeinde misshandelt wird, sind die Syrer. Aber das, was uns hier angeht, ist, dass ihr Sturz unter dem Gesichtspunkte erbeten wird, dass dadurch Gottes Name zu Ehren gebracht und dem Elend der Gemeinde ein Ende gemacht werden soll. Das aber heisst, dass derselbe als der Durchgang zu den seligen Zuständen der messianischen Zeit aufgefasst wird. Daher am Schlusse das Gelübde ewigen Dankes. Der gleichzeitige Ps. 80 mit seinem Refrain: „Gott stelle uns wieder her!“ ist ebenso zu beurtheilen. Wenn aber Ps. 53, 7 (vgl. 14, 7) fragt: „Wer gibt aus Zion die Hülfe Israels?“ so belehrt das Folgende: „Wenn Gott zurückführt die Gefangenschaft seines Volkes, jubele Jakob, freue sich Israel!“, dass an den Umschwung der Weltgeschichte gedacht ist.

Für die Beziehung der Erwartung: „Elohim wird uns begnadigen (jechonnênû) 67, 2, wie der Bitte „begnadige mich“ 4, 2. 6, 3. 9, 14. 25, 16. 26, 11. 27, 7. 30, 11. 31, 10. 41, 5. 11. 51, 3. 56, 2. 86, 16. 119, 29. 58. 132 auf das messianische Heil entscheidet das Vorkommen der Bitte in Ps. 57 (V. 2),[18] die Bedeutung der Bitte „begnadige uns“ 123, 3[19] und die Verwendung des Verbs chânan in prophetischen Stellen wie Jes. 30, 18 f. Für 56, 2 erhält diese Beziehung noch eine Bestätigung durch V. 8: „Im Grimme stürze die Völker.“

„Er wird den Armen herausreissen“ (jaṣṣîl) 72, 12, vgl. 18, 18, „Du wirst mich herausreissen“ 71, 2 vgl. 18, 49, wie die Bitten: „reiss mich heraus“ 25, 20. 31, 3. 16. 39, 9. 51, 16. 142, 7. 143, 9. 144, 7. 11; „reiss meine Seele heraus“ 120, 2; „reiss uns heraus“ 79, 9; beliebe mich herauszureissen“ 40, 14, alles dies wird auf die Rettung durch das Endgericht bezogen werden müssen, da „reisse mich heraus“ 7, 2, 59, 2 f. 144, 7. 11[20], vgl. auch 70, 2, so gut wie „reisse heraus meine Seele“ 22, 21[21] diese Beziehung verlangt. In Ps. 142 wird diese Deutung ausserdem angerathen durch einen Vergleich von V. 8. mit Jes. 42, 7 und durch den Schluss: „Zu rühmen deinen Namen. Mich werden umringen die Gerechten, da du mir vergolten.“ In Ps. 143 belegt es die Begründung der Hoffnung V. 9: „Um deines Namens willen, Jahve, wirst du beleben“.

Damit würde schon entschieden sein auch über die synonymen Wendungen: „rette (palleṭâ) meine Seele“ 17, 13, „rette mich“ 71, 4, „er wird sie retten“ 37, 40, auch wenn der Satz „er wird ihn retten“ nicht in Ps. 22 (V. 9)[22] vorkäme.

Die Bitten: „heile meine Seele“ 41, 5, „heile mich“ 6, 3 beurtheilen sich nach Jes. 6, 10. 57, 19, Hosea 6, 1. Dass die Bitte oder die Erwartung, „wieder belebt zu werden“ 41, 3. 71, 20. 119, 25 ff. 138, 7. 143, 11 auf das messianische Heil geht, räth 85, 7[23] anzunehmen. Und tröstet sich Ps. 118, 17a: „ich werde nicht sterben, sondern leben“, so werden wir darin um so mehr eine Anspielung auf dasselbe erblicken müssen, als der Sänger fortfährt: „Und ich will erzählen die Werke Jahves.“ Die Gemeinde will die ihr gewährte Hülfe unter den Heiden verkündigen.

Die Bitte „erlöse“ (pedê) 25, 22, „erlöse mich“ 26, 11. 44, 27. 119, 134 erhält messianisches Colorit durch 69, 19, wo das Synonym gâ'al im gleichen Sinn gebraucht ist. Danach wird auch 130, 8: „er wird Israel aus allen seinen Sünden erlösen“ speziell auf die Erlösung Israels aus seinem Strafzustande zu deuten sein. Hierauf harrt die Gemeinde (V. 5ff.). Bestätigend tritt Ps. 34 hinzu. Er schliesst V. 23: „Es erlöst Jahve das Leben seiner Diener, und nicht werden büssen, die zu ihm ihre Zuflucht nehmen.“ Vermittelt wird dies aber durch den Untergang der Ungerechten (râšâ') V. 22.

„Er wird nicht schweigen“ 50, 3, „schweige nicht“ 28, 1. 39, 13 scheinen sehr vieldeutige Ausdrücke zu sein. Man wird von dieser Meinung jedoch zurückkommen, wenn man sich an die hochpoetische Stelle Jes. 42, 13 f. erinnert. „[13]Jahve wird wie ein Held ausziehen, wie ein Kriegsmann den Eifer erwecken, das Kriegsgeschrei ausstossen, ja laut schreien, wider seine Feinde sich als Held erweisen. [14]Geschwiegen habe ich seit lange, ruhig bleibend, mir Zwang anthuend, wie eine Gebärende will ich schnaufen, stöhnen und schnappen zugleich“. Dass Jahve nicht mehr schweigt, heisst danach, dass er als Kriegsheld auszieht und sein Kriegsgeschrei ausstösst. Dass er zum Streite wider die Heiden auszieht, ist aber nur eine bildliche Einkleidung des Gedankens, dass er zum Weltgerichte erscheint. Die Bedeutung, welche die Bitte: „schweige nicht“ 35, 22. 83, 2. 109, 1[24] hat, bestätigt diese Auffassung.

Die Bitte: „Halte dich nicht fern von mir“ 38, 22. 71, 12 wird als auf die messianische Hoffnung bezüglich verbürgt durch 22, 12. 20. 35, 22.[25] Die Bitte: „Schaffe mir Recht“ 26, 1. 43, 1, wie die Erwartung: „er wird Recht schaffen den Elenden im Volke, helfen den Söhnen der Armen“ 72, 4 wird auf die Rechtfertigung Israels im Endgericht zu deuten sein wegen 7, 9. 35, 24. Und wir werden eine weitere Bestätigung in der Erinnerung an Deuterojesaia finden, der die Beziehungen Israels und der Heiden einem Prozesse vergleicht, vgl. 50, 8 f. „Nahe ist, der mir Recht schafft, wer will mit

mir streiten? Lasst uns zusammen auftreten! Wer ist mein Gegner? Er trete heran zu mir! Siehe der Herr Jahve wird mir helfen. Wer ists, der mich verdammen möchte?“

Auch die Erwartung, dass Jahve König sein werde in Ewigkeit, Ps. 146, 10 hat messianischen Sinn, wie namentlich V. 7—9 dieses Liedes zeigen.

Der Aufblick zu dem gerechten Richter im Himmel, Ps. 11, schliesst V. 6 mit der Bitte: „Er lasse regnen auf den Ungerechten Feuerkohlen, und Schwefel und Zornhauch sei ihr Becherantheil.“ Hier belegt schon die Anspielung auf den prophetischen Zornbecher,[26] dass der Dichter an das Endgericht denkt.

Auch wo die Gemeinde sich der Gnade Gottes tröstet, ihr Vertrauen auf die göttliche Hülfe und den Untergang ihrer Gegner ausspricht, oder Segnungen erwartet, welche an die Güter des messianischen Reiches erinnern, werden Anspielungen auf die messianische Zukunft zu finden sein. Dies aber um so mehr, wenn noch andere Umstände das wahrscheinlich erscheinen lassen. Ps. 33 z. B. schliesst: „[22]Es komme deine Gnade, Jahve, über uns, wie wir auf dich gehofft haben.“ Hier dürfte nicht von göttlicher Gnade im Allgemeinen gesprochen sein, denn V. 10 redet von der Vereitelung der Pläne der Völker, V. 11 von der Erfüllung der göttlichen Pläne, und der Psalm preist den Gott Israels als den allmächtigen Regenten der Welt, vor dem alle Bewohner der Erde beben (V. 8). Aus dem Glauben an den Allmächtigen schöpft aber die Gemeinde die Zuversicht, dass ihr gegen die Weltmacht geholfen werde.

Die Ps. 37 ausgesprochene Hoffnung, dass die, welche auf Jahve hoffen (V. 9), die Gebeugten (V. 11) oder Gerechten das Land besitzen und sich an der Fülle des Friedens vergnügen werden, wird um so mehr auf die Güter des messianischen Reiches gedeutet werden müssen, als dies alles als Folge der den Gerechten geleisteten göttlichen Hülfe (V. 39) und der Ausrottung der Ungerechten (V. 9 f. 34) gedacht wird. Auf diesen Umschwung spielt auch V. 13 an. Es ist der „Tag“ des Ungerechten, welchen Gott kommen sieht.

In Ps. 52 ist der Untergang der gewaltthätigen Gegner der Gemeinde doch wohl unter dem Gesichtspunkte betrachtet, vgl. V. 7 f., dass damit der Conflikt zwischen der Wirklichkeit und dem Glauben der Gemeinde gelöst wird, also das messianische Reich anbricht. Auch Ps. 64, 8 wird auf das Endgericht zu beziehen sein, da als Folge des Gerichts angegeben wird, dass sich alle Menschen fürchten und die Thaten Gottes verkündigen V. 10, und der Gerechte sich freut V. 11.

Diese Materie liesse sich noch weiter verfolgen. Es wäre z. B. von Interesse für unsere Frage, die Beziehungen zu untersuchen, in welchen etwa die Aeusserungen über die Freude der Frommen, über das Schauen des Angesichtes Gottes, der Lobpreis der Frommen, ihr Harren auf den Morgen[27] in Psalmen dieser 2. Kategorie zur messianischen Hoffnung steht. Doch muss ich hier darauf verzichten und kann mich mit der Bemerkung begnügen, dass auch ohnedies zu den 36 Psalmen mit ausgesprochener messianischer Beziehung, welche wir besprochen haben, 52 weitere hinzukommen, welche sie in allgemeineren Ausdrücken bringen.

Ich gehe nun zu denjenigen Psalmen über, welche sich direkt in die messianische Zeit versetzen und damit ganz besonders anschaulich machen, wie stark das fromme Denken in der Zeit der Psalmendichtung von der messianischen Idee beherrscht gewesen ist. Was das gläubige Gemüth erfüllt, das tritt dem Dichter wie in einer Vision als sich vollziehend oder bereits vollzogen vor die Seele. Die Verwandtschaft des Dichters mit dem Propheten ist ja längst bemerkt worden. Soweit die altisraelitische Prophetie in Betracht kommt, dürfte der Vergleich nur mit Vorsicht und mit Einschränkungen erlaubt sein, da sonst zu leicht das Characteristische an der Prophetie übersehen wird. Für die jüngere zur Apocalyptik hinüberführende Prophetie, welche ältere Motive verarbeitet, dürfte er dagegen zu Recht bestehen. Für unsern Fall bieten nun schon die Schriften der älteren Propheten Analogien. Den Gerichtsvollzug führt uns Amos Kap. 9 vor. Er erblickt in einer Vision den im Tempel zu Betel erschienenen Jahve, der den Befehl zur Zerstörung gibt. Und in der Form des Todtenklageliedes schildern sie häufig das bereits vollzogene Gericht, vgl. z. B. Am. 5, 2; Jes. 1, 21ff.; Mich. 2, 4; Jer. 38, 22. Häufig versetzt sich Deuterojesaia in die seligen Zeiten des messianischen Reiches und stellt als erfüllt dar, was er weissagt. Da das messianische Reich ja nicht gekommen war, so ist diese Einkleidung der Gedanken den jüdischen Ueberlieferern unverständlich gewesen und hat die Veranlassung zu Correcturen des Textes,[28] wie zu falschen Punktationen gegeben.[29] Jer. 30, 5ff. ist ein sehr deutliches Beispiel dieser Darstellungsweise. Bei den Jüngeren begegnet sie uns häufig. Schliesslich beruht ja auch der zu einer blossen stilistischen Manier gewordene Gebrauch des Perf. proph. auf einer Versetzung in die Zukunft. Psalmen und Prophetie erläutern sich auch hier gegenseitig. Auch sind wir durch Ps. 144[30] bereits vorbereitet, diesen Sachverhalt zu finden.

Im einzelnen sind die hier zu besprechenden Psalmen recht

mannigfaltig. Einmal weil die Situation nicht überall festgehalten wird. Die Spannung hält entweder im Geiste des Dichters nicht an, so dass das geschaute Bild verblasst und zusammensinkt, worauf er in die normale Zeitlage übergeht, oder er stellt absichtlich das vom Glauben Gehoffte als geworden dar, um damit die Aufforderung zum Lobpreise Gottes zu begründen. Die anbetende Gemeinde kann ja nicht rascher und gründlicher aus der Stimmung der Klage und des Jammers in die der in Lobpreis ausklingenden Freude versetzt werden, als indem ihr die seligen Zustände der messianischen Zeit vor Augen gestellt werden. So steht auch diese Darstellungsweise in engster Beziehung zum liturgischen Lobpreise Gottes. Inwiefern sie in einzelnen Psalmen nur lyrische Einkleidung dieses ist, soll nicht untersucht werden. Gerade zu diesen Psalmen treffen wir in den prophetischen Büchern eine Reihe merkwürdiger Parallelen in den Liedern, welche als Loblieder der messianischen Gemeinde gedeutet werden müssen.[31]

Dann aber pflegen diese Psalmen sehr verschiedene Stücke der Zukunftserwartung auszuführen. Die Einen schildern das Erscheinen des Weltrichters, die Andern den Gerichtsvollzug, wieder Andere den Einzug Jahves in den Tempel nach gehaltenem Gericht oder die Zustände, welche hierdurch verwirklicht werden.

Als Begründung des Vertrauens, mit welchem Israel zu seinem Gott aufschaut, begegnet uns die Schilderung des zum Gericht erscheinenden Jahve in Ps. 29. Aus dem Himmel, in dem ihn die Engelschaaren, die Gottessöhne, lobpreisend umstehen, ist Jahve aufgebrochen V. 1f. Er begiebt sich zur Erde, um seine Herrlichkeit zu offenbaren. In altherkömmlicher Weise wird sein Erscheinen im Bilde eines Gewitters geschildert, welches über das heilige Land dahinfährt V. 3—9. Es bedeutet, dass Jahve sich zum Gericht niedergesetzt hat. Das Gericht wird Sündfluth genannt in Erinnerung an jenes erste Gericht Gottes über die entartete Menschheit. Nunmehr hat Gott das Regiment für immer ergriffen V. 10. Daher vertraut der Sänger V. 11: „Jahve wird seinem Volke Macht verleihen. Jahve wird sein Volk segnen mit Frieden.“ Dieser Schluss ist auch um deswillen interessant, weil in ihm der Dichter von der als gegenwärtig geschauten Zukunft zur wirklichen Gegenwart zurücksinkt.

Dass Jahve König geworden ist d. h. im Endgericht das Regiment für immer ergriffen hat, begründet die Paränese, auszuharren in der Gesetzeserfüllung und in der Hoffnung, und die Aufforderung, Jahve zu preisen, in Ps. 97. Auf die frohe Botschaft: „Jahve ist König geworden“, womit der Psalm anhebt,

folgt die an alle Länder gerichtete Aufforderung, sich zu freuen. Die Verse 2—6 beschreiben hierauf das Erscheinen Jahves zum Gericht und die Wirkungen desselben auf die Natur und die Völker: „[2]Wolke und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht das Fussgestell seines Thrones. [3]Feuer geht vor ihm her und versengt ringsum seine Feinde. [4]Es erleuchteten seine Blitze den Erdkreis, es sah es und erbebte die Erde. [5]Berge schmolzen wie Wachs vor Jahve, vor dem Herrn der ganzen Erde. [6]Es verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit, und alle Völker werden seine Herrlichkeit sehen." Daher schämen sich die Götzenanbeter V. 7, Zion aber hört es, und die Töchter Juda frohlocken über Gottes Gerichte V. 8. „[9]Denn du, Jahve, bist der Höchste über der ganzen Erde, sehr hast du dich erhoben über alle Götter." Und hiermit wird der Uebergang zur Aufforderung begründet: „[10]Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse! Er, der hütet die Seelen seiner Getreuen, wird aus der Hand der Ungerechten[32] sie retten. [11]Licht strahlte auf dem Gerechten,[33] und denen, die geraden Herzens sind, Freude. [12]Freut euch, ihr Gerechten, über Jahve, und lobet sein heiliges Gedächtniss."

Auch hier lässt sich in V. 11 der Uebergang zur normalen Betrachtung des messianischen Heiles als einer zukünftigen Sache beobachten. Die prophetische Parallele aber zu V. 11 ist jenes Triumph- und Siegeslied der messianischen Gemeinde Jes. 9,1—6, in welchem die gewählte Situation streng festgehalten wird: „[1]Das Volk, das im Dunkeln wandelt, sah ein grosses Licht. Die Bewohner des finstern Landes, ein Licht strahlte über ihnen auf. [2]Du hast das Volk gemehret, ihm gross gemacht die Freude u. s. w." Auch Jes. 12 und 25, 1 ff., 26, 1 ff.[34] sind unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten.

Verwandt ist mit Ps. 97 der 99. Ps., welcher mit der gleichen frohen Botschaft anhebt und von ihr zu der Aufforderung übergeht V. 5: „Erhebet Jahve, unsern Gott, und werft euch nieder vor dem Schemel seiner Füsse! Heilig ist er".

Ich habe diese Psalmen hier angeführt, weil sie das Erscheinen Gottes zum Gericht schildern. Sofern sie mit der Botschaft: „Jahve ist König geworden" beginnen, sind sie innerlich verwandt mit den noch zu besprechenden Liedern, welche sich in die Zeit versetzen, in der Jahve nach gehaltenem Gericht in sein Heiligthum einzieht oder seinen Thron besteigt.

Ich komme zu den Psalmen, die das Gericht selbst vorführen. In ganz eigenthümlicher Einkleidung geschieht dies in den beiden Psalmen 58 und 82, um deren Enträthselung sich besonders Bleek,

Hupfeld und Cheyne bemüht haben. Ihren Zusammenhang mit der messianischen Idee hat namentlich der Letztere gut hervorgehoben. In diesen beiden Psalmen wird das Gericht über die Heiden dargestellt als ein Gericht, das Jahve über die Schutzengel der heidnischen Völker hält. Denn in Jahve subordinierte himmlische Patrone hatten sich die Götter der Heiden für die volksthümliche Anschauung der nachexilischen Zeit verwandelt. Sie waren damit in die Heerschaaren der Gott dienenden Engel eingereiht worden. Ihnen hat Jahve das Regiment über ihre Völker anvertraut. Dass Israel den Heiden unterworfen ist, heisst daher, dass sie die ihnen anvertraute Herrschaft zur Vergewaltigung Israels missbraucht haben. Hierfür werden sie von Jahve zur Rechenschaft gezogen. Das Gericht über die Heiden spiegelt sich daher im Himmel wieder als ein Gericht Jahves über ihre Schutzengel. Inwiefern durch dieses Theologumenon von der Herrschaft der Schutzengel der Heiden, welches die Thatsache erklären soll, dass Israel in der Gewalt der Heiden ist, die Einheit der Weltregierung Gottes, die doch auch ein Postulat des monotheistischen Glaubens ist, gefährdet erscheint oder nicht, ist hier nicht zu erörtern. Das Theologumenon selbst aber ist ebenso interessant wie sein Vorkommen im Psalter, denn dieses bedeutet, dass der nachexilische Engelglaube sich Eingang in den offiziellen Cultus der Gemeinde verschafft hat.

Am deutlichsten kommt nun diese Situation zum Ausdrucke in Ps. 82, den ich daher voranstelle. Er versetzt uns sofort medias in res: „Gott steht in der Gottesversammmlung, inmitten der Götter richtet er.“ Die folgenden Verse zeigen, dass die Götter die von Gott zusammengerufenen Schutzengel der heidnischen Völker sind. Der Ausdruck ist dadurch etwas undeutlich geworden, dass in dem Psalm, einem sog. Elohimpsalm, das ursprüngliche Jahve durch Elohim ersetzt worden ist, so dass nun Gott und die Schutzengel gleich benannt erscheinen.

Der Vorwurf aber, den Gott gegen diese seine Bevollmächtigten und Stellvertreter erhebt, wird dahin forumliert, dass sie ungerechte Richter gewesen sind, die die Ungerechten, d. h. die Heiden bevorzugt und gegen Gottes Gebot dem Gedrückten, d. h. Israel sein Recht verweigert haben. Hierdurch ist aber alle Ordnung auf Erden ins Wanken gekommen. Mit einer Frage des Unwillens wendet sich Gott an sie: „ [2]Bis wann wollt ihr unrecht richten, und das Angesicht der Ungerechten annehmen? [3]Schaffet Recht dem Elenden und Verwaisten, dem Gedrückten und Armen sprechet sein Recht zu! [4]Rettet den Elenden und Dürftigen, aus

der Hand der Ungerechten reisset (ihn)! [5]Sie (aber) verstehen nichts und wissen nichts, in Finsterniss wandeln sie. Es wanken alle Grundfesten der Erde". Zur Strafe werden die Engel ihrer Würde entkleidet: „[6]Ich habe gesagt, Götter seid ihr, und Söhne des Höchsten ihr alle. [7]Wahrlich wie Menschen sollt ihr sterben und wie einer der Fürsten fallen." Am Schlusse aber verlässt auch hier der Dichter die fingierte Situation und gleitet zur wirklichen ab. Denn es folgt die Bitte, Gott möge sich von seinem Throne erheben, um das Weltgericht zu halten. „Steh auf, Gott, richte die Erde, denn du wirst in Besitz nehmen alle Heiden". Es ist ein Beweis dafür, dass die Vision Einkleidung eines Glaubenssatzes ist.

Auch in Ps. 58 wird Gott redend und Gericht haltend eingeführt, wie das sich ja auch in Psalmen anderer Art z. B. Ps. 50 findet. Im jetzigen massoretischen Texte ist der Sinn durch die falsche Punktation eines Wortes von entscheidender Bedeutung verwischt ('êlem statt 'êlîm). „[2]In Wahrheit, ihr Götter, redet ihr Gerechtigkeit, richtet ihr in Rechtschaffenheit die Menschenkinder? [3]Ja, im Herzen übt ihr Frevel, das Unrecht eurer Hände wägt ihr dar auf Erden". Von da an nimmt das Lied einen von Ps. 82 etwas abweichenden Gang. Es folgt V. 5 eine Schilderung des Treibens der Ungerechten, V. 7—10 bringen die Bitte um ihre Bestrafung. Zum Schlusse spricht das Lied die Zuversicht der Gemeinde auf das sie rechtfertigende Endgericht aus: „[11]Freuen wird sich der Gerechte, weil er Rache geschaut hat. Seine Tritte wird er baden im Blute des Ungerechten. [12]Und sprechen wird der Mensch: ja Frucht ward dem Gerechten, ja es ist ein Gott, der richtet auf Erden". Auch hier verräth sich am Schlusse die wirkliche Zeitlage, zeigt sich, dass es sich um dichterische Einkleidung handelt. Die prophetischen Parallelen Jes. 24,16, 25,1ff. sind bereits erwähnt worden.

In die Zeit des Weltgerichts versetzt sich auch Ps. 18, doch so, dass mit der Schilderung des angebrochenen Gerichtes der Ausdruck der Hoffnung auf dasselbe wechselt. Da das Lied den speziellen Zug der Hoffnung auf Erneuerung der Machtstellung des davidischen Hauses enthält, so ist es bereits an anderer Stelle[35] besprochen worden. Sonst ist in ihm die messianische Hoffnung die Unterlage für den Lobpreis Gottes.

In die Zeit nach gehaltenem Weltgericht versetzt sich der Dichter von Ps. 46, der a. t. Grundlage des Triumphliedes unserer Kirche, gegen Ende seines Liedes. Das Lied beginnt mit der Schilderung des Vertrauens, das die Gemeinde auf ihren in

allen Nöthen treu erfundenen Gott setzt, von dessen Tempel reicher Segen ausströmt. V. 5—8 preisen den Frieden der Gottesstadt, in deren Mitte, d. h. in deren Tempel, Gott wohnt. Wenn V. 6 von der Gottesstadt sagt: „Gott ist in ihrer Mitte, sie wird nicht wanken. Es hilft ihr Gott beim Anbruch des Morgens", so ist wie in anderen Psalmenstellen, vgl. 49,15, mit dem Morgen der Anbruch des messianischen Reiches gemeint, das messianische Heil also als zukünftig empfunden. Ohne irgend einen Uebergang aber versetzt sich V. 7 in die Zeit der Erfüllung. „Es tobten Heiden, wankten Königreiche, er donnerte mit seiner Stimme, es wogt die Erde." Der Dichter blickt damit nicht auf ein historisches Ereigniss zurück, etwa auf eine Kriegsgefahr, aus der Jerusalem unlängst gerettet worden ist, sondern jene letzte Katastrophe, in welcher Gott als Retter seines Volkes erscheint, tritt so lebhaft vor seine Seele, dass er sie als vollzogen empfindet. Und zwar denkt er wahrscheinlich an jenen letzten Ansturm der Heiden, welchen der nachexilische Glaube im Anschluss an Ezechiel's Weissagung von Gog vor dem Eintritt des messianischen Reiches erwartete, vgl. Sach. 12. 14, Joel 4. Jes. 66. Für die Beziehung der Ausdrücke auf das Endgericht zeugt auch Haggai 2,22 ff. Nur bei dieser wird es ferner erklärlich, dass der Dichter als Folge des Erscheinens Jahves die Beseitigung der Kriege und den Anbruch ewigen Friedens erwartet: „[9]Kommt schaut die Thaten Gottes, der Zerstörung gewirkt hat auf Erden, der den Kriegen ein Ende gemacht hat bis zum Ende der Erde." Dass das messianische Reich ein Reich ewigen Friedens sei, ist ein stehender Zug in der nachexilischen messianischen Hoffnung. Mit V. 10[b] aber verlässt der Dichter eben so plötzlich wieder diese Einkleidung und schildert das messianische Reich als erst zukünftig; „den Bogen wird er zerbrechen, den Speer zerhauen, die Kriegswagen verbrennen mit Feuer". Desshalb fordert V. 11 die Heiden auf zur Anerkennung des Gottes Israel. Der Psalm schliesst aber mit dem Ausdrucke des Vertrauens auf Gottes Schutz.

Etwas undeutlicher ist der Zusammenhang in dem Hymnus Ps. 48. Der Untergang der Könige, welche zusammengekommen sind V. 5—8, und der Untergang der Tartessusschiffe möchte ebenso auf den letzten Ansturm der Heiden zu beziehen sein.

Als einen Psalm, welcher sich in die Zeit des angebrochenen messianischen Reiches, näher des Ansturmes der Heidenwelt, versetzt, betrachte ich auch Ps. 2. Er weicht insofern von dem nachexilischen Typus ab und berührt sich näher mit Ezechiel, als die

Heiden sich gegen den bereits erschienenen messianischen König empört haben. Vielleicht ist das ein Gesichtspunkt, welcher auch bei Ps. 20 u. 21 zu berücksichtigen ist.[36] Nach meiner Ueberzeugung erklärt sich in ähnlicher Weise ferner auch Ps. 110. Er dürfte die Besiegung der Heiden durch den messianischen König schildern. Fraglich bleibt nur, ob eine geschichtliche nachexilische Persönlichkeit die Veranlassung zu diesem stürmischen Hervorbrechen der messianischen Hoffnung gegeben hat. Man denkt meist an einen Hasmonäer. Es könnte aber auch ein Davidide gewesen sein. Da mir für den Nachweis des Sachverhalts die Zeit fehlt, so schliesse ich diese Psalmen von der Betrachtung aus.

Besonders gut studieren lässt sich der Typus dieser Psalmen an Ps. 47. Der Dichter versetzt sich in den Moment, in welchem Jahve sein Königthum angetreten hat, d. h. in lyrischer Einkleidung, in dem er seinen Thron bestiegen hat, nachdem die Heiden überwunden worden sind. Alle Völker umgeben seinen Thron wie ein irdisches Volk den Thron seines Herrschers. Der Dichter fordert sie auf, durch lauten Jubel Jahve als König zu begrüssen: „[1]All ihr Völker klatschet in die Hand, jauchzet Gotte zu mit jubelnder Stimme. [2]Denn Jahve ist der Höchste, ist furchtbar, ein grosser König über die ganze Erde.“ Noch deutlicher aber reden V. 8f.: „Denn der König der ganzen Erde ist Elohim, singet ihm verständig! König geworden ist Elohim über die Heiden, hat sich gesetzt auf seinen heiligen Thron. Die Fürsten der Völker haben sich versammelt zum Gotte Abrahams. Elohim sind die Schilde der Erde, sehr hat er sich erhöht.“ Da Jahve bereits König ist, und da die Heiden ihn huldigend umstehen, so wird es sich auch nicht empfehlen, V. 4f. als Ausdruck des Wunsches zu deuten, dass sich die Hoffnung Israels auf Bezwingung der Heiden erfüllen möge. Der imperfectische Ausdruck wird hier wie in anderen Psalmenstellen als Ellipse für Imperfect mit consecutivem Waw zu fassen und zu übersetzen sein: „Er trieb Völker unter uns, Nationen unter unsere Füsse, erwählte uns unser Erbtheil, den Stolz Jakobs, den er lieb hat.“

Im liturgischen Lobpreise ertönt die frohe Botschaft: „Jahve ward König“ Ps. 93. Derselbe klärt uns in erwünschtester Weise über die religiöse Bedeutung dieses Glaubens auf. Er ist das Fundament für den Glauben an die Dauer der Dinge. „Fest steht die Erde und wanket nimmer“ sagt V. 1 am Schluss[37]. Er sichert den Glauben an die ununterbrochene Weltregierung des Gottes der Gemeinde. V. 2 fährt fort: „Fest stand dein Thron von damals“, d. h. von jeher, „von Ewigkeit her bist du.“ Er ver-

bürgt die Ueberlegenheit Jahves über alle Naturgewalten: „[3]Es erhoben Ströme, o Jahve, es erhoben Ströme ihre Stimme. [4]Es erhoben Ströme ihr Getös. Mehr als die Stimme grosser, herrlicher Wasser, mehr als Meeresbrandungen ist Jahve, herrlich in der Höhe.“ Eines solchen Gottes Gesetze sind verlässlich, d. h. ein sicherer Weg, um Heil und Leben zu gewinnen, auch wenn der Lohn der Gesetzestreue für jetzt noch vermisst wird. Daher ist der messianische Glaube auch das zuverlässigste Fundament dieser: „[5]Deine Gebote sind sehr zuverlässig, deinem Hause ziemt Heiligkeit, Jahve, für lange Tage.“

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass für den nachexilischen Glauben der Anbruch des messianischen Reiches und der Einzug Jahves in seinen Tempel dasselbe sind.[38] „Jahve ist daselbst“ ist der Name des neuen Jerusalems Ezechiels und das Siegel seines Buches. Der nachexilische Glaube weiss Jahve freilich im Himmel thronend und von da aus die Welt regierend. Aber daneben hatte sich als ein Rest älteren Glaubens die Vorstellung erhalten, er wohne im Tempel. Freilich musste man daran Angesichts der traurigen Lage der Gemeinde irre werden. Die Verherrlichung des Tempels und Jerusalems, welche die Propheten vom Einzug Jahves in sein Haus abhängig gedacht hatten, war nicht eingetreten. So entsteht der Gedanke, dass Jahve doch noch nicht in seinem Hause wohne, und dass hieraus sich erkläre, dass das messianische Heil noch ausstehe. Und er geht neben jenem Glauben an Jahves Gegenwart im Tempel einher. Aber damit gewinnt die Hoffnung auf das messianische Reich den Charakter der Erwartung, dass Jahve zu seinem Tempel zurückkommen werde. Dann ist das messianische Reich erschienen.

Von hier aus empfängt Ps. 24 seine Erklärung. Auch heben sich von hier aus die Bedenken, welche von den Auslegern gegen die ursprüngliche Einheit des Liedes vorgebracht worden sind. Zwischen V. 1—6, in welchen das Lob des Schöpfers Jahve verkündet und erörtert wird, wer würdig sei, im Tempel an seinem Culte theilzunehmen, und V. 7—10, welche den Einzug des siegreich aus einem Kampfe heimkehrenden Jahve schildern, scheint den Auslegern kein Zusammenhang zu bestehen. Aber alle Schwierigkeiten lösen sich, sobald man bedenkt, dass der Einzug Jahves in den Tempel und der Anbruch des messianischen Reiches dasselbe ist. Nicht aus einem beliebigen Kampfe mit einem der kleinen Völker der Nachbarschaft kehrt Jahve, oder, wie man meint, die Lade heim, sondern vom Kampf gegen die Weltmacht. Er hat Gericht gehalten. In diese Zeit versetzt

sich der Dichter. Prophetische Sachparallele ist Jes. 63, 1: „Wer ist's, der da kommt von Edom, in hochrothem Gewand von Bozra? Er, der prangt in seinem Gewande, sich beugt in der Fülle seiner Kraft? Ich bin's, der in Gerechtigkeit redet, reich ist an Hülfe. Weshalb ist Roth an deinem Kleide, ist wie des Keltertreters dein Gewand? Die Kufe trat ich allein, und von den Völkern war kein Mann dabei. Und ich trat sie in meinem Zorn, zerstampfte sie in meinem Grimm, es spritzte ihr Saft an mein Gewand, und alle meine Kleider besudelte ich". [39] Es ist der vom Weltgericht heimziehende Jahve, den die Thore Zions einzulassen vom Psalmisten aufgefordert werden: „erhebt ihr Thore euer Haupt, erhebt euch ewige Pforten, dass einziehe der König der Ehre" V. 7—9. Die Erörterung der sittlichen Eigenschaften derer, die würdig sind, in Jahves Nähe zu wohnen, geht so gut auf das ideale Israel, d. h. die Bürger des messianischen Reiches, wie Jes. 33, 15f. Der Psalm ist ein Festlied, bestimmt an einem Feste gesungen zu werden, an dem ganz Israel im Tempel erscheint. Wer dem idealen Israel angehört, erörtert V. 3. Und er ist ein Loblied. Die Gemeinde preist ihren Gott als Schöpfer und Herrn der Welt. Aber vor aller Augen wird sich seine Allmacht doch erst erweisen, wenn er nach Ueberwindung der Heiden in seinen Tempel einzieht.

Es sei gestattet, hier Hab. 3 anzuschliessen, einen Psalm, der ebenso im Psalter stehen könnte. Sein Inhalt ist insofern eigenthümlich, als er mit der Bitte beginnt, Jahve möge sein Werk d. h. das messianische Gericht offenbar werden lassen. Hierauf folgt die Schilderung des Erscheinens Gottes zum Gericht, dann die Klage. Auch er läuft aus in den Lobpreis Gottes.

Den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit dem liturgischen Lobpreise Gottes belegt weiter Ps. 76. Dass Jahves Name in Israel gross ist (V. 1), wird damit begründet, dass er in Salem seine Hütte und seine Wohnung auf Zion aufgerichtet hat (V. 3). Das könnte nun freilich gesagt werden auch ohne die leiseste Anspielung auf die messianische Hoffnung. Doch überzeugt sofort V. 4 davon, dass gerade an diese vom Dichter gedacht wird: „dort hat er zerbrochen die Blitze des Bogens, Schild und Schwert und Krieg". Jahve hat also die Weltmacht überwunden und das Reich ewigen Friedens begründet. Es handelt sich daher auch hier um den Einzug Jahves in sein Heiligthum nach gehaltenem Weltgericht. Die folgenden Verse stimmen dazu aufs Beste. Die Ueberwindung der Weltmacht schildern V. 6f., die Wirkung des Weltgerichts auf die religiöse Empfindung V. 8f. Das Gericht,

zu dem Gott aufgestanden ist, hat die Gedrückten der Erde, d. h. Israel, befreit. Damit ist jeder Zweifel an dem messianischen Charakter des Liedes beseitigt. Wie aber das Lied angehoben hat mit dem Lobpreise Gottes, so schliesst es mit der Aufforderung an Israel, Gott zu danken, an die Heiden, ihm zu huldigen: „[12]Gelobet und bezahlet Gelübde Jahve eurem Gotte, alle um ihn her sollen dem Furchtbaren Geschenke bringen.“ Weshalb Jahve furchtbar ist, haben wir zwar bereits erfahren, er hat Gericht gehalten. Doch sagt es uns der Schlussvers nochmals. Und hier gleitet auch der Dichter dieses Liedes unter Aufgabe der bisher festgehaltenen Situation zur Betrachtung des messianischen Heiles als einer Sache der Zukunft ab: „[13]Vernichten wird der Zornhauch Fürsten, furchtbar ist er“, d. h. Jahve, „Königen der Erde“.

Das Nebeneinander der Schilderung der angebrochenen messianischen Zeit und der Hoffnung auf dieselbe, welches übrigens auch in prophetischen Stellen, vgl. z. B. Jer. 20,12f. vorliegt, lässt sich noch beobachten in Ps. 98, der allerdings auch sonst den Eindruck eines Mosaiks macht. Aber dass man ein solches hergestellt hat, ist ja besonders belehrend. V. 1 fordert auf, ein neues Lied zu singen, da Jahve Wunder gethan hat. Gemeint ist damit das Weltgericht, denn V. 2 erläutert diese Aufforderung dahin, dass er vor den Augen der Heiden seine Gerechtigkeit kundgethan hat, dass er Israels gedacht und die ganze Erde seine Hülfe gesehen hat. Deshalb soll ihn die ganze Erde lobpreisen (V. 4—6), auch die Natur (Meer, Erdkreis, Ströme) soll ihm Beifall zuklatschen, und hierauf folgt, vgl. Ps. 96, jener pathetische Schluss: „Denn er kommt zu richten die Erde, richten wird er den Erdkreis mit Gerechtigkeit und die Völker mit Rechtschaffenheit.“

In einem merkwürdigen Durcheinander geht die Schilderung der als vollendet geschauten Zustände des Gottesreiches und der Ausdruck der Erwartung derselben nebeneinander her in Ps. 9 und 10, welche zusammen einen alphabetischen Psalm bilden. Der Psalm beginnt mit dem Danke für die Wunderthaten Gottes, der die Sache der Gemeinde führt (V. 5), ihre heidnischen Feinde vernichtet hat (V. 6, 7) und nun in Ewigkeit thronen wird. Von da an wechselt beides kaleidoscopartig.

Wir sind am Ziele unserer Betrachtung. Blicken wir rückwärts. Während uns die messianischen Beziehungen unter den Händen zu schwinden drohten, wenn wir die Psalmen nach dem Schema „Weissagung und Erfüllung“ befragten, hat sich bei unserer Art zu fragen

das Psalmbuch als von ihnen ganz erfüllt ausgewiesen. Die in den Psalmen dargestellte fromme Empfindung war völlig durchtränkt von der Hoffnung auf das künftige Reich Gottes und in ihrem eigenthümlichen Charakter nur zu verstehen, wenn man dies beachtet. Es ist aber dieser Sachverhalt für das richtige Verständniss der nachexilischen Frömmigkeit überhaupt von Ausschlag gebender Bedeutung. Das Fortleben der messianischen Hoffnung in den Jahrhunderten zwischen der Restauration und der Apokalyptik lässt sich ja freilich auch aus den jüngeren Bestandtheilen des Prophetencanons belegen. Uud es wird vielleicht auch aus diesen klar, dass es sich dabei nicht um ein gelehrtes, theoretisches Interesse einzelner Frommen handelt, welche ihre Frömmigkeit an den Weissagungen der alten Propheten genährt hatten. Aus der Bedeutung aber, welche der messianischen Hoffnung in den Liedern des Gesangbuches der Gemeinde zukommt, ergibt sich, dass sie der beherrschende Mittelpunkt des Gemeindeglaubens gewesen ist, der aus ihr seine weltüberwindende Kraft geschöpft und sich siegreich der Zweifel erwehrt hat, die bei einer nüchternen Betrachtung der Lage der Nation und der socialen Zustände auf ihn einstürmen mussten.

Nach drei Seiten überbietet der Glaube der jüdischen Gemeinde allen geistigen und religiösen Besitz der heidnischen Völker und bildet das Christentum specifisch vor. Erstens durch die Erkenntniss, dass der Gott der Gemeinde der einzige Gott und letzte Grund aller Dinge ist. Zweitens dadurch, dass er der Glaube an ein die Menschen absolut verpflichtendes Sittengesetz ist, welches Israel durch eine historische Offenbarung dieses seines Gottes kund geworden ist, damit es Leben gewinne. Drittens durch die Hoffnung auf ein Reich dieses Gottes, zu welchem alle Menschen berufen sind, und in welchem alles im Himmel und auf Erden in Harmonie mit dem Willen Gottes sich befindet. Dieses dritte ist das grösste von den dreien und es trägt die beiden ersten.

Für die Erfüllung des Gesetzes war der Gemeinde verheissen, dass alle Völker sehen sollten, dass sie nach Gottes Namen heisse, und sich vor ihr fürchten sollten, und dass sie Ueberfluss an Gütern haben solle. [39] Aber der Gang der Weltgeschichte wie die Schicksale der einzelnen Frommen widersprachen den Verheissungen des Gesetzes. In Knechtsgestalt wandelt Israel durch die Geschichte. Wenn man sich trotzdem in dem Glauben behauptet, dass der Gott der von den Weltmächten zertretenen und misshandelten Gemeinde der Gerechte und Allmächtige, der Herr auch der mächtigeren Heiden ist, wenn man sich immer stärker ab-

müht, den im Gesetze offenbarten Willen dieses Gottes zu halten und dadurch seine Herrschaft über Israel aufzurichten, trotzdem der Lohn dafür nicht sichtbar werden will, so ermöglicht das der unerschütterliche Glaube an das Endgericht, welches das Recht der Gemeinde und die Allmacht ihres Gottes bei allem Fleisch zur Anerkennung bringen wird. Im Anschauen der seligen Zustände des kommenden Gottesreiches findet man sich darein, dass so viele Glieder des Gottesvolkes über die Erde zerstreut sind, erträgt man die das religiöse Gefühl beleidigende Herrschaft der Heiden und Sünder. Im Aufblick zum verheissenen Endgericht bringt man die Klage zum Schweigen: „Jahve, unser Gott, Herren ausser dir haben uns in ihre Gewalt gebracht“[41] und bekennt: „Der Pfad für den Gerechten ist eben, grad bahnst du das Geleis des Gerechten. Ja, auf den Weg deiner Gerichte, Jahve, haben wir geharrt, deinem Namen und Gedächtniss gilt das Verlangen unserer Seele.“[42] In der Hoffnung auf das Weltgericht besitzt die Gemeinde die Lösung der Räthsel der Weltgeschichte, in der Hoffnung auf das messianische Heil die Anwartschaft auf den Lohn der Gesetzestreue.

Fromme Empfindung folgert sogar daraus, dass Gottes Verheissungen noch immer nicht erfüllt sind, dass Israels Gesetzeserfüllung noch nicht genügt, sonst wäre das messianische Heil längst erschienen, vgl. Ps. 81, 14: „Wenn mein Volk auf mich hören wollte, Israel in meinen Wegen gehen, [15]wie nichts würde ich ihre Feinde niederbeugen, und gegen ihre Dränger kehren meine Hand. [16]Die Jahve hassen würden ihm heucheln. Ihre Zeit wäre auf immer. [17]Ich würde ihm zu essen geben vom Fette des Weizens, und aus dem Fels mit Honig würde ich dich sättigen“. So reizt die messianische Hoffnung zur treuen Bemühung um das Gesetz.[43]

Sofern aber die Gesetzeserfüllung der Gemeinde ein gutes Gewissen schafft, so dass sie von sich bekennen kann: „Alles dies traf uns, und doch haben wir dich nicht vergessen.“[44] verleiht ihr die messianische Hoffnung die Kraft, an ihrem Gotte nicht irre zu werden.

Aber auch rein als geistige Idee betrachtet, stellt die messianische Hoffnung einen Besitz dar, welchem die heidnischen Völker, die Völker der Cultur und Weltgeschichte, nichts auch nur annähernd gleiches an die Seite zu stellen hatten. In ihr ist die Idee aufgegangen, dass es eine Geschichte der Menschheit gibt, in die sich die der einzelnen Völker eingliedert, und dass die Entwickelung der einzelnen Völker einen ethischen Zielen zustrebenden historischen

Process bedeutet. Er führt in dem Reiche ewigen Friedens zu einem Reiche des Guten und zur Beseitigung des Bösen. Ja es ist nichts im Himmel und auf Erden, das vom Weltgericht nicht mit betroffen würde. Es schafft je einen neuen Himmel und eine neue Erde, ein verklärtes und umgestaltetes heiliges Land, ein verklärtes Israel. Auch die Natur dient ethischen Zwecken. So bedeutet die messianische Hoffnung auch die grossartige Idee eines die Schöpfung vollendenden Weltprocesses, und sie enthält eine Theodicee. Am „Ende der Tage" wird Gott die Welt, die er im „Anfang" geschaffen, zur Stätte verklären, auf der sein heiliger und guter Wille ewig herrscht.

Dass zwischen der messianischen Hoffnung der jüdischen Gemeinde und der Vorstellung der classischen Schriftsteller vom goldenen Zeitalter eine gewisse Aehnlichkeit besteht, ist längst aufgefallen. Aber welche Unähnlichkeit daneben! Bei genauer Vergleichung tritt uns darin der volle Gegensatz zwischen dem ungebrochenen religiösen Glauben der jüdischen Gemeinde und den auf dem Boden zerfallenden religiösen Glaubens erwachsenen philosophischen Speculationen des heidnischen Alterthums besonders deutlich entgegen. Hier ein den Glauben kräftigendes und das sittliche Vermögen steigerndes Ziel der Frömmigkeit und ein unverlierbares, ewiges Gut, dort ein durch die Menschheitsentwickelung verloren gegangenes Gut, das, falls es wirklich in der Palingenesie wieder heraufkommt, auch wieder schwinden wird. So bedeutet auch vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus angesehen die messianische Hoffnung der Gemeinde ein: „in diesem Zeichen wirst du siegen."

Anmerkungen.

[1] Zeitschr. f. alt. Wiss. 1888, S. 49 ff.

[2] The book of Psalms or the praises of Israel. London 1888. The origin and religious contents of the Psalter. London 1891.

[3] Falls nicht mit einer kleinen Aenderung (schêbâ statt schûbâ) zu deuten ist: „Nimm über ihr deinen Richterstuhl ein."

[4] Vgl. Jes. 50, 9. 54, 17; Ps. 37, 33. 94, 21.

[5] s. S. 67.

[6] Vgl. Jes. 53; Jer. 17, 19 ff.

[7] Vgl. z. B. Sach. 2, 5 ff. 8, 7. 9, 11 f.; Jes. 11, 11 ff. 27, 12 f. 60, 4. 9. 66, 20; Micha 4, 6 f.; Jer. 16, 14 f.

[8] Der Text ist am Schluss des Verses verdorben.

[9] Nach bekannter Conjectur (Gesenius, Lagarde).

[10] Jes. 51, 17; Jer. 25, 15. 49, 12. 51, 7; Ez. 23, 31 ff.; Hab. 2, 16.

[11] V. 11 ist kaum die ursprüngliche Fortsetzung von V. 10. Falls dem Psalm angehörig, würde er hinter V. 6 zu stehen haben. Es haben aber solche Umstellungen immer etwas missliches. Uebrigens wäre V. 11 auch als Glosse zu V. 3—6 zu begreifen.

[12] Vgl. auch die Chronik.

[13] s. S. 45 f. 48.

[14] s. S. 45. 49 f.

[15] s. S. 45. 48 ff.

[16] Ich verstehe nicht, wie dieser in Sprachgebrauch und Gedanken ausgesucht nachexilische Psalm hat in den Verdacht kommen können, einem vorexilischen Kern des Psalters anzugehören. Ueber den eben dafür reclamierten Ps. 21, von welchem das Gleiche fast noch in höherem Grade gilt, vgl. S. 59. 69. Ps. 45 ist viel zu wenig Psalm, um für die ganze Frage in Betracht zu kommen. Die Sprache weist gerade ihn aber als spät aus.

[17] s. S. 46 f.

[18] s. S. 49 f.

[19] s. S. 49.

[20] s. S. 45 ff.

[21] s. S. 45 ff.

[22] s. S. 45 ff.

[23] s. S. 48.

[24] s. S. 47.

[25] s. S. 47.

[26] s. S. 55 f.

[27] Vgl. hierüber S. 67 f.

[28] Vgl. Jes. 63, 3 u. s. S. 71 u. A. 39.

[29] Vgl. Jes. 42, 6. 43, 28. 49, 5. 8. 51, 2. 57, 17 u. s. w.

[30] s. S. 52.

[31] Vgl. auch in der Offenbarung Joh. die Loblieder der Himmelsbewohner 12, 10 ff. 19, 1 ff.

[32] d. h. die Heiden.

[33] d. h. Israel.

[34] Vgl. auch Jes. 24, 16.

[35] s. S. 53.

[36] s. S. 59.

[37] Falls der massoretische Text im Rechte ist.

[38] s. 49. Vgl. dort die Belegstellen.

[39] Der perfektische Ausdruck ist hier nicht nur von der Punktation, sondern in der Unform 'eg'âltî statt gê'âltî auch durch einen Eingriff in den Consonantentext zu verwischen versucht worden, vgl. darüber S. 63 f.

[40] 5. Mose 28, 10 ff., vgl. auch 3. Mose 26, 3 ff.

[41] Jes. 26, 13.

[42] Jes. 26, 7. 8.

[43] Als prophet. Parallelen vgl. Jes. 58, 1 ff.; Jer. 17, 19—27.

[44] Ps. 44, 18.

Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes.

Rede, gehalten im Festactus der Landes-Universität Giessen zur Feier des Geburtstages Sr. Königl. Hoheit des Grossherzogs Ernst Ludwig von Hessen u. bei Rhein am 25. November 1892.

Aus Zeitschrift für Theologie und Kirche, 3. Jahrg., 1893, I. Heft, S. 31—51.

Hochansehnliche Versammlung!

Das Herkommen lässt bei akademischen Festakten dem Redner die Wahl, ob er über ein Thema von allgemeinerem Interesse sprechen oder die Aufmerksamkeit auf einen Punkt aus seinen speciellen Studien lenken will. Ich ziehe es vor, heute das zweite zu wählen, und gedenke zu Ihnen zu sprechen „über die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes." Gerade hierüber, weil in dieser Disciplin wie in einem Brennpunkte und letzten Ziele alle alttestamentlichen Studien zusammenlaufen. Durch diese werden sie mit den übrigen Disciplinen der theologischen Gesammtwissenschaft verknüpft.

Es ist allgemein anerkannt, dass die biblische Theologie im modernen Sinne, unter der man gewöhnlich eine übersichtliche Darstellung des religiösen und ethischen Inhaltes der Bibel in geschichtlicher Entwickelung versteht, zum ersten Male von Joh. Phil. Gabler ihre Aufgabe vorgezeichnet erhalten und ihre richtige Abgrenzung von der Dogmatik erfahren hat.

Gabler hat in seiner Altdorfer Antrittsrede „de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus" für sie den Character einer historischen Wissenschaft in Anspruch genommen, welche darlegt „quid scriptores sacri de rebus divinis senserint." Damit war sie aus der Abhängigkeit von der Dogmatik, in der sie sich bisher befunden hatte, wenigstens theoretisch befreit und von ihr reinlich abgegrenzt. Sie war vor die Aufgabe gestellt worden, die in der Bibel sich findenden Gedanken in ihrer örtlich, zeitlich, volklich und persönlich bedingten Individualität, oder, was dasselbe ist, in ihrer Verschiedenheit zu erfassen, und diese Verschiedenheit zu erklären, indem das Ganze unter den Gesichtspunkt der Entwickelung gerückt wird.

Seit Gabler's Rede ist mehr als ein Jahrhundert verflossen. Es ist ein Jahrhundert lebhaftester theologischer Arbeit gewesen. Die Einsicht in die Einzelheiten hat nicht unerhebliche Fortschritte

gemacht, der Gesichtskreis hat sich merklich erweitert. Daher ist es wohl nicht ohne Interesse, die Frage aufzuwerfen, inwieweit Gabler's Programm verwirklicht worden ist. Die in der Theologie wie in den anderen Wissenschaften im Laufe dieses Jahrhunderts in steigendem Maasse, wiewohl in unserem Falle nicht durchweg zum Vortheil der Sache, eingetretene Arbeitstheilung rechtfertigt es, dass ich die Frage nur für das Alte Testament aufwerfe.

Es wird sich zeigen, dass im Alten Testamente Gabler's Programm zwar theoretisch zur Anerkennung gelangt, practisch aber nicht durchgeführt worden ist. An die Darlegung dieses Umstandes und seiner Gründe denke ich eine Ausführung darüber anzuschliessen, welche Aufgaben im Sinne Gabler's die biblische Theologie Alten Testaments für die theologische Wissenschaft unserer Tage zu erledigen hat.

Schon eine Betrachtung der Vorgeschichte, welche die biblische Theologie vor Gabler gehabt hat, wie des allgemeinen Entwicklungsganges der Theologie in unserem Jahrhundert vermag es zu erklären, dass die Forderungen Gabler's sich nicht kräftiger durchgesetzt haben. Durch Gabler war die biblische Theologie von den Anfängen losgelöst worden, aus denen heraus sie sich entwickelt hatte. Denn sie geht letztlich zurück auf die Zusammenstellungen der dicta probantia d. h. des Schriftbeweises zur Dogmatik, wie sie das Zeitalter der Orthodoxie kannte und dem des Pietismus vererbt hat. Es kommt das ja auch äusserlich zum Ausdrucke, insofern unsere Disciplin ihren Namen nach dem letzten Werke dieser Art [1] trägt. Und auf diese Zusammenstellungen des Schriftbeweises waren im Zeitalter des Pietismus Zusammenstellungen der Bibellehre gefolgt, in denen der Inhalt der Bibel gleichfalls unter dem Gesichtspunkte des dogmatischen Systems abgehandelt wurde. Sie unterschieden sich von der altorthodoxen Dogmatik durch die grössere Einfachheit der Darstellung und den Anspruch, die älteste und ursprünglichste Gestalt der Lehre zu geben.

Gabler's Auffassung trug den beiden Thatsachen Rechnung, welche die fortschreitende Untersuchung der Bibel immer deutlicher ans Licht gestellt hatte, dass die officielle kirchliche Dogmatik sich nicht durchweg mit dem Inhalte der Bibel deckte, und dass dieser Inhalt der Bibel selbst von Widersprüchen nicht frei war. Es war der Weg gewiesen, diese Widersprüche ohne Schaden für die Frömmigkeit anzuerkennen und zu erklären.

Es war aber auch der Dogmatik ihr Recht gewahrt. Denn in dieser sind eben nicht alle Gedanken der Bibel wirksam geworden. Und die Bedeutung, welche in Folge der dogmenhistorischen

Entwickelung einzelne biblische Gedanken im dogmatischen System gewonnen haben, ist nicht selten eine wesentlich andere, als ihnen im historischen Zusammenhange eignet. Die Dogmatik gibt niemals eine Bibellehre, sondern sie stellt das in einer Confession vorhandene Verständniss des Evangeliums systematisch dar, und dieses Verständniss ist noch von vielen anderen Factoren abhängig als von der jeweilig vorhandenen Einsicht in den Inhalt der Bibel, wiewohl wenigstens in unserer Kirche immer in einem Ausgleichungsprocess damit begriffen. Bei Gabler's Auffassung steht der Dogmatik in der biblischen Theologie nicht mehr eine Concurrentin zur Seite, welche schon durch ihr Dasein beansprucht, ein Correctiv derselben zu sein und vor ihr eine grössere Reinheit der Vorstellungen voraus zu haben.

Aber freilich ist damit zugleich gesagt, dass Gabler's Auffassung unverträglich ist mit der vulgärprotestantischen Auffassung der Bibel als einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der kirchlichen Lehre.

Zweifellos vermag Gabler's Auffassung ihr gutes Recht daraus herzuleiten, dass dies nicht die ursprüngliche reformatorische Ansicht von der Bibel ist. Von Luther's grossem Gedanken aus betrachtet, dass sich in der heiligen Schrift alles nach der Offenbarung Gottes in Christus als dem Centrum bemisst, stellt sich die Bibel als die Urkunde der Offenbarung Gottes an die Menschheit dar. Es war möglich, in der Offenbarung vor Christus Fortschritt und Entwickelung, in der apostolischen Verkündigung als der Wiederspiegelung der Predigt Jesu und der Wiedergabe des Eindrucks seiner Person Verschiedenheiten zu finden und damit Widersprüche im Inhalte der Bibel anzuerkennen und zu erklären. Luther hat ja von solchen eine sehr deutliche Empfindung gehabt. Andererseits sichert die Betrachtung der Bibel als Urkundbuch der göttlichen Offenbarung so gut ihre Verwendung als kirchliches Vorlesebuch und als Unterrichtsbuch der Gemeinde wie ihre Bedeutung für die Dogmatik. An ihr hatte sich die reformatorische Auffassung vom Christenthum zu legitimieren.

Aber diese Vorstellungen waren nie deutlich ins Allgemeinbewusstsein getreten, sie klingen ja noch heute vielen evangelischen Christen ganz befremdlich. Nicht einmal Luther hat mit ihnen völlig Ernst gemacht. Wie bei seinen Vorstellungen vom Glauben gehen auch hier bei ihm neben den neuen Gedanken die alten einher. Auch er hat den abschüssigen Weg, welcher von der Auffassung der Bibel als Urkunde der göttlichen Offenbarung zu der orthodox gewordenen führt, nicht zu vermeiden gewusst. Und

die ersten Dogmatiken der neuen Kirche, Melanchthon's Loci communes und Calvin's institutio Christianae religionis sind aus Studien entstanden, welche für unser Empfinden biblisch-theologischen Charakters sind. Definitiv verloren aber ging für die Theologie des Reformationszeitalters jener grosse Gedanke Luther's unter der historischen Nothwendigkeit, sich gegenüber der katholischen Kirche für die protestantische Auffassung vom Christenthum auf eine äussere Autorität zu berufen. Das war die Bibel, deren Autorität das Dogma von der Inspiration feststellte. So rückte die Bibel definitiv unter den Gesichtspunkt einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der Lehre. Es ist eine der Theilerscheinungen jenes grossen historischen Processes, welcher dem sich aus der mittelalterlichen Kirche loslösenden Protestantismus seine Gestalt verliehen hat: statt einer das ganze geistige Leben der Nation tragenden nationalen Kirche erscheinen Landeskirchen und theologische Schulen.

Die altorthodoxe Auffassung von der Bibel war von dem Pietismus übernommen worden. In der Zeit der Aufklärung und durch die fortschreitenden theologischen Specialstudien war die alte Auffassung von der Bibel zwar erschüttert, aber nicht religiös überwunden worden. Ohne eine freiere Stellung zum Dogma und zur Bibel wäre ja Gabler's Programm überhaupt nicht denkbar gewesen. Aber des guten Rechts dieser freieren Stellung war man sich nur sehr unvollkommen bewusst. Theologische Fortschritte sind jedoch so lange ein unsicherer und gefährdeter Besitz, als sie nur durch die Berufung auf die Freiheit der Wissenschaft und ihre Ergebnisse sich zu rechtfertigen vermögen, ihre Ausgleichung mit dem religiösen Empfinden und der dogmatischen Formel aber noch nicht gefunden haben.

Es ist daher zu erwarten, dass jede Erneuerung der altkirchlichen Auffassung von der Bibel auch die Auffassung Gablers in Frage stellen werde. Zu einer solchen Erneuerung ist es nun in umfassender Weise in unserem Jahrhundert gekommen. Die sogenannten Repristinationstheologen, mit diesem Namen genannt, weil sie über den Rationalismus hinweg an die älteren Phasen der Theologie wieder anzuknüpfen suchen, nehmen die Voraussetzung wieder auf, dass sich die Kirchenlehre mit dem Inhalte der Bibel, zum wenigsten dem des Neuen Testamentes, deckt, und gründen dieselbe wieder auf die äussere Autorität der inspirierten heiligen Schrift.

Von diesem Standpunkte aus war, wenn er correct eingehalten wurde, eine biblische Theologie im Sinne Gabler's überhaupt

nicht möglich. Wo er aber in gebrochener Weise und unter Compromissen zur Geltung kam, musste er das eigentliche Ziel der Untersuchung verdecken und an der exakten Durchführung der Arbeit hindern.

Zu einer reinlichen Wiederaufnahme der altorthodoxen lutherischen Betrachtung, für welche der Inhalt der Bibel nur als Beweismittel für die Dogmatik in Betracht kommt und alles nicht hieher Gehörige entfällt, kommt es nun freilich nicht. Selbst die gewaltthätigen Versuche Hengstenbergs, das Neue Testament in das Alte Testament einzutragen, können hiefür nur mit Einschränkungen gelten, da in ihnen offenbar die Autorität des Neuen Testamentes mehrfach zu kurz kommt. Der Gesichtskreis hat sich zu sehr erweitert, als dass dies noch als eine Möglichkeit empfunden worden wäre, und so neigt man eher dazu, aus dem Inhalte der Bibel nach Art des Pietismus eine biblische Lehre zu construieren und dadurch mit subjectiver Willkür in das Gebiet der Dogmatik überzugreifen. Dass eine solche Betrachtungsweise daneben gegenüber starrem Confessionalismus befreiend gewirkt hat und in dieser Hinsicht vortheilhaft gewesen ist, soll nicht verschwiegen werden.

In besonders schädlicher Weise macht das Aufkommen dieser theologischen Strömungen sich bei solchen Theologen geltend, welche bereits zu sehr unter dem Eindrucke der fortgeschrittenen alttestamentlichen Studien stehen, als dass sie den Lehrinhalt beider Testamente identificieren könnten. Denn es führt bei diesen entweder zu einem falschen Voneinanderrücken beider Testamente, oder zu falscher und willkürlicher Verknüpfung beider unter dem Gesichtspunkte eines Organismus, beidemale aber für das Alte Testament zur Verkennung der Complicierthеit seines Inhaltes.

So ist denn von vielen und einflussreichen Theologen der Durchführung des Programmes Gabler's bewusst und unbewusst entgegengearbeitet worden. Viel interessanter aber noch ist es nun, zu sehen, dass auch solche Theologen, welche es in bewusster Weise durchzuführen strebten oder es doch anerkannten, an einer folgerichtigen Betrachtung der Dinge durch das Nachwirken der dogmatisierenden Betrachtungsweise der Orthodoxie und des Pietismus vielfach gehindert werden. Es ist die Kehrseite der anderen Erscheinung, dass unsere Dogmatiker bei Darlegung des Schriftbeweises die ältere Betrachtung der Bibel nicht überwunden haben, und in weiten Kreisen, wie auch die neueste Zeit wieder gezeigt hat, die naive Vorstellung herrscht, dass jede Lehre, welche an irgend einem Orte der Bibel sich findet, damit dogmatisch legitimiert sei.

Als eine solche Nachwirkung der dogmatischen Betrachtungsweise muss es angesehen werden, dass bis auf den heutigen Tag der Inhalt der biblischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Lehre angesehen zu werden pflegt. Beim alten Testament sollten hiervon schon Betrachtungen allgemeiner Natur abhalten. So die Erwägung, dass es sich hier um die religiöse Entwickelung von mehr als einem Jahrtausend handelt. Dazu bedeutet doch in dem Kräftespiel der Geschichte die Lehre überall gar wenig, bedeuten in ihm die Personen nahezu alles, die Lehre nur etwas, sofern sie sich in Personenwirkung umsetzt. Und um wie viel grösser ist der Antheil, den Sitten, Gebräuche, Einrichtungen am religiösen Leben der Einzelnen haben, als der der Lehre! Sie besitzen diese vielfach überhaupt nur in jenen. Im Alten Testamente handelt es sich um das Wirken Moses und der Propheten, um den Glauben, die Sitten und cultischen Institutionen eines Volkes, welchem zunächst nur die mit dem Willen seines Gottes sich deckende Volkssitte und die im Orakel der Priester, Seher und Propheten vernommene Stimme desselben Autoritäten sind, während sich eine heilige Schrift erst im Verlaufe, ein Lehrstand erst gegen Ende seiner Geschichte bildet. Es ist doch von vornherein recht unwahrscheinlich, dass man die bunte Fülle eines solchen Lebens, welches noch dazu durch einen recht lebhaften und complicierten Umbildungsprozess hindurchgegangen ist, unter der engen Betrachtungsweise einer Lehre erschöpfend behandeln kann, es ist vielmehr zu fürchten, dass hierbei Vieles entgeht, Vieles unrichtig gewerthet wird. Es ist aber überhaupt ein vulgärprotestantischer Fehler, mit dem Begriff der Religion zunächst den einer Lehre zu verbinden: die Folge des bisherigen Entwickelungsganges unserer Kirche und Theologie.

Wie stark diese fehlerhafte Betrachtungsweise nachgewirkt hat, das mögen in Kürze zwei Beispiele belegen. Ich nenne zuerst den trefflichen W. M. L. de Wette. Gerade ihn, weil seine Arbeit vor das Aufkommen der Repristinationstheologie fällt, und weil kein anderer in dem Maasse wie er die kritische Behandlung des Alten Testamentes in unserem Jahrhundert beeinflusst hat. Befindet sich doch wahrscheinlich noch jetzt die Mehrzahl der alttestamentlichen Theologen in seiner Problemstellung. Erst die Kämpfe der letzten Jahrzehnte haben hierin einiges geändert.

De Wette nennt seine in 3 Auflagen (zuletzt 1831) erschienene biblische Theologie „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testamentes oder kritische Darstellung der Religionslehre des

Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums", und sie bildet den 1. Teil seines Lehrbuches der christlichen Dogmatik. Unter dem Gesichtspunkte der Lehre wird denn auch das Einzelne durchgeführt. Dass sich ebenso eine Einwirkung dogmatischer Betrachtungsweise in der Zusammmenziehung der verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe zeigt, ist längst beobachtet worden. Im Uebrigen sei aber schon hier darauf hingewiesen, dass von de Wette der Umfang der für das Alte Testament zu lösenden Aufgaben weit richtiger und verständiger bestimmt wird, als von den modernen Lehrbüchern und posthumen Werken, welche wenigstens der Quantität nach die biblisch-theologische Literatur schwellen.

Als ein weiteres Beispiel nenne ich P. A. de Lagarde. Dieser gelehrte und scharfsinnige Mann ist zwar weit davon entfernt gewesen, eine biblische Theologie zu schreiben. Er würde das mit Entrüstung als zur Zeit unmöglich von sich gewiesen haben. Aber er hat sich mit der ihm eigenthümlichen Deutlichkeit und Bestimmtheit sowohl über die vorliegenden Leistungen wie über das zu Leistende ausgesprochen. Treffen wir auch bei ihm, der die vorliegenden Versuche, die Probleme der biblischen Theologie zu lösen, aufs Schärfste für ungenügend, ja die letzteren für zur Zeit überhaupt nicht lösbar erklärt hat, sich also als im bewussten Gegensatze zu allem Bisherigen stehend empfindet, ein solches Missverständniss, so wird damit belegt, wie stark es bis zur Stunde nachwirkt.

de Lagarde schreibt im 2. Bande seiner Mittheilungen, S. 374f.: „Für jeden, der auch nur das allerkleinste Maass von Einsicht besitzt, und noch irgend einer Regung des Gewissens fähig ist, muss es zur Zeit unmöglich sein, das Alte Testament auszulegen, über die Religion der alten Israeliten sich zu äussern, die sogenannten isagogischen Fragen zu besprechen, wenn er nicht für seinen Privatgebrauch vorher den Text dieses Alten Testamentes kritisch festgestellt hat: wie er das von heute auf morgen machen will, kann ich freilich nicht sagen, und ich weiss auf diesem Gebiete doch so leidlich Bescheid". Ich citiere damit eine der höflichsten Warnungen, welche de Lagarde an die Adresse der „dreisten Menschen, welche über biblische Theologie schreiben", gerichtet hat. Nun kann man wohl zugeben, dass die zur Zeit beliebtesten Lehrbücher über die biblische Theologie des Alten Testamentes nicht geeignet waren, Lagarde Vertrauen abzugewinnen. Auch begreift man, dass er mit aller Energie für die Erledigung dessen eintritt, was er als sein Lebenswerk betrachtet hat und hier die kritische

Feststellung des Textes des Alten Testamentes nennt. Aber es muss behauptet werden, dass diese Aufgabe, welche der Darstellung der biblischen Theologie vorangehen soll, im Sinne Lagarde's überhaupt nicht lösbar ist. Wir haben allerdings einen Text, welcher sich kritisch herstellen lässt, wiewohl wegen gewisser Differenzen der Ueberlieferung nicht bis in alle Kleinigkeiten, den mittelalterlich-massoretischen. Und wir können in sehr vielen Einzelfällen mit Hülfe der Uebersetzungen über diesen zu einer älteren Gestalt zurück gelangen. Und dass das Material, welches uns dies ermöglicht, völlig vorgelegt und kritisch gesichtet werden möge, ist eine Sache von grosser Wichtigkeit, ist auch für die biblisch-theologischen Untersuchungen nichts weniger als gleichgültig. Aber dieses Material reicht nicht entfernt aus, für irgend eine bestimmte frühere Zeit den Text auch nur eines einzigen alttestamentlichen Buches mit Sicherheit zu reconstruieren, geschweige, dass es möglich wäre, auch nur für eine kurze Strecke den Text des Verfassers herzustellen. Dazu ist die schriftliche Ueberlieferung eine viel zu lange, und viel zu lang eine freie gewesen, haben Redactionen und diaskeuastische Bemühungen viel zu stark eingegriffen, haben die meisten Bücher eine viel zu verwickelte Entstehungsgeschichte. Wohl aber verstattet uns der Zustand des alttestamentlichen Textes und die Hülfe der Uebersetzungen in vielen einzelnen Fällen verdorbener Ueberlieferung das zu erschliessen, was der Verfasser gemeint hat. Damit aber ist im Allgemeinen das theologische Interesse befriedigt, wiewohl natürlich auch stattgehabte Aenderungen unter Umständen ein solches beanspruchen können. Somit wird de Lagarde's Verlangen nicht zu rechtfertigen sein. Ganz im Gegenteil werden die biblisch-theologischen Untersuchungen vielfach die textkritischen Erwägungen leiten und sicher stellen, z. B. in den Fällen, in denen der Verdacht einer späteren, durch religiöse Rücksichten veranlassten absichtlichen Abänderung vorliegt.

Lagarde nun, dessen Stellung zur biblischen Theologie unserer Zeit hiemit gekennzeichnet ist, behauptet in einer Besprechung[2] von E. Havet's „Études d'histoire religieuse. La modernité des prophètes“ von denjenigen Gelehrten, die sich mit der Geschichte der Religion Israels — vulgo: der biblischen Theologie des Alten Testamentes — abzugeben den Muth haben, dass sie zunächst verbunden seien, aus dem Ganzen des jüdischen Canons, dann aus den grossen Gruppen desselben den Lehrinhalt auszuziehen (zum Beispiel nach dem Vorbilde der Juden und Joh. Hch. Hottinger's in juris Hebraeorum leges CCLXI Zürich 1655 anzugeben und zu erklären, was im Pentateuch geboten und verboten wird).

Also auch für Lagarde handelt es sich um einen Lehrinhalt und Herstellung einer Art von Bibellehre. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, dass Lagarde voraussetzt, es habe der Canon oder der Pentateuch für das Judenthum in analoger Weise, wie es nach der vulgärprotestantischen Auffassung mit der Bibel für die evangelische Kirche der Fall ist, die Bedeutung eines Codex synagogaler Lehre gehabt. Es ist interessant, gerade Lagarde im Banne solcher Vorstellungen zu treffen, der seine Geringschätzung des vulgären Protestantismus und seine Abneigung gegen ihn immer so unverhohlen zum Ausdruck gebracht hat. Dass der von Lagarde vorgeschlagene Weg sehr geeignet ist, dem Blicke der Untersuchenden gerade die Dinge zu entziehen, auf die es in der biblischen Theologie ankommt, sei nur kurz bemerkt. Er empfiehlt sich ebensosehr, wie es sich für Jemanden, der ein Waldgebirge aufnehmen und beschreiben soll, empfehlen würde, zunächst die Bäume und Sträucher niederzuschlagen und nach der Ordnung des botanischen Systems auf Haufen zu legen.

Ein zweites Anzeichen dafür, dass dogmatische Vorstellungen sehr stark die Behandlung der biblischen Theologie beeinflussen, zeigt sich nun weiter darin, dass es in den letzten 50 Jahren gewöhnlich geworden ist, als Quellen für die Darstellung der biblischen Theologie des Alten Testamentes nur die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons gelten zu lassen. Es ist das ein Fehler, der sich wie andere besonders durch den Einfluss Gust. Friedr. Oehler's verbreitet hat.[3] Er ist um so verhängnissvoller, als damit nicht nur nothwendig eine Beschränkung der Aufgaben der biblischen Theologie Alten Testamentes gegeben ist, sondern diese unfähig gemacht wird, gerade das zu leisten, was im Organismus der theologischen Arbeit von ihr erwartet wird, wovon noch zu reden sein wird. Dass der Fehler aber durch das Einspielen einer dogmatischen Betrachtungsweise veranlasst wird, ist leicht zu zeigen. In der lutherischen Kirche haben die ausserhalb des palästinisch-hebräischen Canons stehenden Reste altjüdischer Literatur, welche man die Apokryphen zu nennen pflegt, den Charakter kirchlicher Lesebücher behalten, während ihnen die volle Verwendbarkeit für den Schriftbeweis der Dogmatik abgesprochen worden ist. Luther's Definition der Apokryphen, welche dies besagt, ist bekannt. Es spricht sich ja zweifellos in dieser Entscheidung jener gesunde, conservative Sinn gegenüber den Gewohnheiten der Vergangenheit aus, welcher die lutherische Reformation auch sonst auszeichnet, aber sie hat ihre sehr bedenklichen Seiten. Nicht nur kann eingehalten werden, dass der Canon der alten Kirche zweifellos nicht

der palästinisch-hebräische gewesen ist, und dass für das pharisäische Judenthum ein besonderer Beruf, den Canon abzuschliessen, vom Standpunkte der Kirche aus nicht reclamiert werden kann. Vor allem lässt sie sich nicht aus dem Inhalte der sogenannten Apokryphen begründen. Dass diese unvollkommenere religiöse Lehren enthielten, pflegt zur Begründung der Entscheidung Luther's zwar behauptet zu werden. Es ist aber ein leichtes, nachzuweisen, dass sich in den canonischen Büchern des Alten Testamentes zum mindesten ebenso viele religiöse und ethische Vorstellungen finden, welche nicht auf der Höhe des Neuen Testamentes stehen. Luther's Entscheidung ist eben die nothwendige Folge davon, dass die Gedanken von Christus als Centrum der Schrift und von der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes nicht zum beherrschenden Mittelpunkt der Lehre von der Bibel geworden sind. Von ihnen aus ergab sich ungesucht eine völlig andere Lösung des Problems. Es war nicht nöthig, den Knoten zu zerhauen, er liess sich aufknüpfen. Aber auch wenn Luther's Entscheidung unbedenklich wäre, so würde sie doch nur für den Schriftbeweis der Dogmatik Bedeutung haben, nicht aber für eine historische Disciplin, deren Ausführungen keinerlei dogmatische Geltung beanspruchen, und die den Inhalt der Bibel noch dazu unter dem Gesichtspunkt einer Entwickelung behandelt. Ist die biblische Theologie des Alten Testamentes eine historische Wissenschaft, so erwächst ihr schon allein hieraus die Nöthigung, als Quelle der Darstellung alle Schriften religiös-ethischen Inhaltes zu benützen, die den Zeiten entstammen, deren religiöse Entwickelung geschildert werden soll. Der Umstand, dass einzelne dieser Schriften einen religiös unentwickelteren Inhalt darböten, würde hiervon nicht entbinden. Er würde eine Verbildung belegen, welche als ganz besonders wichtig in ihren Gründen zu untersuchen und in ihrer Bedeutung zu begreifen wäre. Die Alternative heisst daher schon um deswillen überhaupt nicht: „bloss Canon, oder Canon und Apokryphen", sondern: „bloss Canon, oder Canon mit allem Aussercanonischen".

Wir werden über die Vermischung historischer und dogmatischer Betrachtungsweise, welche in der Beschränkung der Quellen auf den palästinisch-hebräischen Canon an den Tag tritt, milder urtheilen, wenn wir sie als ein Erbtheil aus älterer Theologie zu begreifen suchen, und berücksichtigen, dass gerade die jüngsten Tage wieder besonders deutlich gelehrt haben, wie wenig verbreitet in unserer Kirche die Fähigkeit ist, beide Betrachtungsweisen auseinanderzuhalten.

Dass aber diese fehlerhafte Einschränkung der Quellen zu

den übelsten Folgen führen müsse, wird uns klar werden, wenn wir nach den Aufgaben fragen, welche die biblische Theologie Alten Testamentes für die anderen theologischen Disciplinen zu lösen hat. Darauf, dass sie solche zu lösen hat, ruht doch ihr Anspruch, ein nothwendiges Glied in der Kette der theologischen Einzelwissenschaften zu sein. Die Behauptung bedarf wohl keines Beweises, dass das Alte Testament von christlichen Theologen nicht um seiner selbst willen, sondern um der Ansprüche willen studiert wird, welche das Christenthum auf dasselbe erhebt. Die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im Gottesdienste und im Unterricht hat zum Hintergrunde den Anspruch des Christenthums, dass das Alte Testament eine ihm gehörende heilige Schrift sei, wie es denn in den ältesten Zeiten der Kirche die heilige Schrift der Christenheit gewesen ist. Das wissenschaftliche Interesse am Alten Testament aber beruht darauf, dass das Christenthum den Alten Bund als die specielle Vorbereitung auf Christus in Anspruch nimmt.

Das Christenthum behauptet von sich, dass es in einem seit lange vorbereiteten Momente in die Geschichte eingetreten ist. Jesus ist erschienen, als die Zeit erfüllet war. Das gilt schon von der Weltlage im Allgemeinen. Es ist unschwer nachzuweisen, dass die politische Lage der Mittelmeerländer, wie die zeitgenössische Cultur den Siegeszug der neuen Religion in jeder Weise erleichtert hat. Die Völker des Mittelmeerbeckens waren im römischen Reiche politisch wie culturell geeinigt und durch weite Strecken desselben vermittelte die griechische Sprache die Interessen der Cultur und des Handels. Auf der Grundlage griechischer Literatur und griechischer Philosophie hatte sich eine eigenthümliche Bildung entwickelt, welche zu besitzen alle regeren Geister strebten. Ueber das Reich zerstreut lebten in den Emporien des Handels jüdische Gemeinden, die sich auf griechische Sprache und Cultur eingelassen hatten. An diese hatten sich vielfach religiös angeregte Heiden angeschlossen, Gottesfürchtige, die im monotheistischen Gottesglauben und den Moralgeboten des Judenthums die Befriedigung ihrer religiösen Sehnsucht gefunden hatten. Diese jüdisch-hellenistischen Gemeinden mit ihren Anhängern gleichen den Humusanhäufungen in den Rissen eines Gebäudes, in welche eine das ganze Gemäuer allmählich überziehende Schlingpflanze ihre Saugwurzeln einsenkt. In den heidnischen Religionen aber hatte der Glaube an die Macht der Götter des Cultes vielfach Schaden gelitten. Das Bedürfniss nach einer Religion, welche die Räthsel um und in uns löst, war gestiegen, wie die Verbreitung fremder Culte über das Reich be-

weist. Im Denken der Gebildeten ist an die Stelle des religiösen Glaubens die philosophische Speculation getreten. Hinwiederum hat diese in ihren ethischen Gedanken wie in den Vorstellungen von einem höchsten Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele Analoga zu christlichen Glaubensgedanken geschaffen, welche das Verständniss dieser erleichtern.

Aber wie wenig ist doch dies alles im Vergleich zu der geschichtlichen Abhängigkeit des Christenthums vom vorchristlichen Judenthum!

Der religiöse und ethische Inhalt des Neuen Testamentes hat überall die entsprechenden jüdischen Gedanken zur Voraussetzung und wird von diesen aus erst völlig verständlich. Christi Erscheinung hat zur Voraussetzung den messianischen Glauben der jüdischen Gemeinde. Er beansprucht Ziel und Erfüllung ihrer Geschichte zu sein. Seine Predigt knüpft überall an die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums an, in Sonderheit an den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge, welcher sich in Israels Geschichte offenbart und seinen Willen in einem Gesetze kundgethan hat. Sie hat die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums vertieft und umgebogen, zum Theile bis zu ihren Gegensätzen umgebogen, die religiöse und ethische Begriffswelt hierdurch mit neuem Inhalte erfüllt, aber eine neue religiöse Begriffswelt nicht eigentlich geschaffen. Der Vorwurf jüdischer Polemiker, Jesus habe nichts Neues gelehrt, enthält, wenn man davon absieht, dass dabei, wie sich gleich ergeben wird, die Hauptsache übersehen ist, ein Körnchen Wahrheit. Freilich enthält die Bergpredigt jene bekannte Antithese: „den Vätern ist gesagt worden, ich aber sage euch.“ Und durch diese Antithese tritt freilich Jesu Predigt wie Jesu Person aus dem Rahmen des Alten Bundes heraus. Denn der Erlöser beansprucht damit für sich eine Autorität, welche innerhalb des Alten Bundes Niemandem zuerkannt werden konnte. Aber auch bei den unter diesen Gesichtspunkt gestellten Forderungen handelt es sich nicht um neue, specifisch christliche Gebote, sondern um die Steigerung der jüdischen Forderung zur christlichen. Selbst bei der Vorstellung vom höchsten Gut, in welcher der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum am stärksten in die Erscheinung tritt, da dieses es in der Idee des Gottesreiches als ein rein geistiges und ethisches Gut erfasst hat, während jenes immer an naturhafte Güter und Gaben des Gottesreiches denkt, lässt sich diese Betrachtungsweise noch anwenden. Völlig neu ist im Christenthum nur die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heils-

mittlers, neu das Leben mit Gott, welches Jesus seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Werthung des Dienstes an den Brüdern, in welchem er sein Leben dahingegeben hat. Der Inhalt des Selbstbewusstseins wie des Lebens Jesu wird eben in keiner Weise durch die Vorstellungen des vorchristlichen Judenthums vom Messias erschöpft. Da es jedoch für das Selbstbewusstsein Jesu charakteristisch ist, dass er sich als den verheissenen Messias weiss, und da er im Dienste seines messianischen Berufes sein Leben lässt, so bildet die messianische Hoffnung des Judenthums auch hier die historische Brücke, wie für seine Predigt vom Himmelreich der jüdische Glaube an das Gottesreich.

Ihre Bestätigung aber findet diese Betrachtungsweise darin, dass der Jude der neutestamentlichen Zeit, wenn er Christ wird, nicht eine neue Religion annimmt, sondern durch Anerkennung der Messianität Jesu Glied der christlichen Gemeinde wird. An die Kinder der Verheissung wendet sich ja Jesu Predigt. Und dass, wer Christ wird, nicht Jude bleibt, oder, wenn er Heide war, zugleich Jude wird, hat erst die geschichtliche Entwickelung klar gelegt. Eben aus diesem Verhältniss fliesst das Recht der christlichen Kirche, das Alte Testament als eine Urkunde der ihr gewordenen Offenbarung zu betrachten.

Ebenso aber hat die Wiederspiegelung der Person und der Predigt Jesu in der apostolischen Verkündigung, hat die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller durchweg die religiöse und ethische Begriffswelt des zeitgenössischen Judenthums zur Voraussetzung. Sie stellt eine Projection der Predigt Jesu über jüdisches Denken vor und bedeutet einen Versuch, vom Standpunkte jüdischen Glaubens aus und, wie dies bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes besonders deutlich ist, mit den Mitteln jüdischer Theologie die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Hinter den Gedanken des Neuen Testamentes erblickt der Kundige überall die Gedankenwelt des zeitgenössischen Judenthums. Sie schimmert für seinen Blick überall noch erkenntlich hindurch, wie in einem Palimpseste für die Augen des Kundigen die verwischte ursprüngliche Schrift zwischen den jüngeren Zeilen.

Der religiöse Glaube des Judenthums nun, von dem als Hintergrund sich Jesu Predigt abhebt, und ohne den seine Ueberzeugung, der Messias zu sein, ganz unverständlich wäre, ist historisch geworden. Die Religionsstiftung Moses hat ihn ermöglicht, die Predigt der Propheten und die besonderen Schicksale Israels haben ihn gezeitigt. Er hat sich im Laufe seiner Entwickelung in einem Schriftthum niedergeschlagen, aus dem wir die Phasen der Entwickelung erheben und sein Werden verstehen lernen können.

Ihn in seiner Entstehung und Entwickelung zu schildern, ihn bis zu der Gestalt zu verfolgen, welche er zur Zeit Jesu und der Apostel gehabt hat, das ist die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes im Rahmen der theologischen Wissenschaften. Sie stellt die specielle Vorgeschichte dar, welche das Christenthum unter dem Alten Bunde gehabt hat. Sie hat sich an dem Alten Testamente als Institution und nicht an dem Alten Testamente als Canon zu orientieren. Schon hieraus erhellt, wie fehlerhaft die Beschränkung der Quellen auf die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons ist.

Die biblische Theologie kann bei einer solchen Beschränkung den besten und wichtigsten Theil ihrer Aufgabe gar nicht lösen. Denn die religiösen Vorstellungen des Zeitalters Christi sind in ihrem ganzen Umfange und in ihrer speciellen Ausgestaltung aus den Schriften des hebräischen Alten Testamentes nicht voll verständlich. Auch die jüngsten Schriften des Alten Testamentes reichen an das Neue Testament zeitlich nicht nahe genug heran. Und das religiöse Leben, welches uns im Judenthum der neutestamentlichen Zeit entgegentritt, ist ungemein viel mannigfaltiger und reicher als der Inhalt der jüngsten Schriften des Alten Testamentes. Man braucht nur an Jesu Predigt vom „Himmelreich", an seine Selbstbezeichnung „der Menschensohn", an die Vorstellungen vom Paradies und von der Hölle, an den Auferstehungsglauben zu erinnern, um dies zu beweisen. Die Logosvorstellung, an welche das vierte Evangelium anknüpft, die Idee der Präexistenz, der Engelglaube des Briefes Judä lehren das gleiche. Noch deutlicher aber wird diese Sachlage, wenn man darauf achtet, dass die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit in ganz charakteristischer Weise jenseitig gerichtet ist. Jesu Zeitgenossen sind völlig beherrscht von dem Glauben an das baldige Eintreten einer Weltkatastrophe, durch welche alle nationale, religiöse und sociale Noth beseitigt wird, mit welcher eine neue Weltzeit eintreten wird, in welcher die Herrschaft Gottes und seines Gesetzes für immer feststehen wird. Sie vermögen sich in ihrer Zeit so schlecht zurechtzufinden, weil all ihr Sinnen und alle ihre Interessen jenem im Himmel bereits vorbereiteten Reiche zugewandt sind, das jeden Augenblick auf Erden in die Erscheinung treten kann. Nun wäre es zwar ein Irrthum zu glauben, diese Stimmung fehle in der Frömmigkeit, von welcher die Bücher des alttestamentlichen Canons Zeugniss ablegen. Sie ist allerdings der vorexilischen Zeit völlig fremd gewesen. Die Frömmigkeit des alten Israel ist durchaus diesseits gerichtet und auch im Judenthum ist diese Stimmung der

Frömmigkeit zunächst die herrschende. Der allmähliche Umschwung lässt sich aber aus den nachexilischen Quellen des alttestamentlichen Canons in seinen Anfängen sicher genug belegen. Die Psalmen sind Ausdruck einer Frömmigkeit, welche durchweg von der zuversichtlichen Erwartung getragen wird, dass jene Weltkatastrophe in nächster Nähe ist. Aber völlig verständlich wird die Stimmung der neutestamentlichen Zeit doch erst dann, wenn wir die Kluft zwischen Daniel und dem Neuen Testament mit Hülfe der jüdischen Apokalyptik überbrücken.

Weiter stehen die religiösen und sittlichen Ideale des Evangeliums trotz aller historischen Anlehnung in bewusstem Gegensatze zu denen der pharisäischen Frömmigkeit und damit zum zeitgenössischen Judenthume überhaupt, dessen religiöse Führer die Pharisäer waren. Die Freiheit, mit welcher sich Jesus zum Gesetze stellt, die Kühnheit, mit der er seine Autorität über die des Gesetzes stellt, widerspricht der zeitgenössischen Frömmigkeit schlechterdings. Seine Beurtheilung des Sabbats, des heiligsten Tages des Judenthums, seine Verwerfung der rituellen Vorschriften der Schriftgelehrten, seine Kritik der gesetzlichen Reinigkeitsvorschriften, dieser Reste unschädlich gewordenen Heidenthums, mussten von frommen Juden als ebenso anstössig empfunden werden, wie seine Auffassung von Gerechtigkeit und Sünde und sein Verkehr mit Sündern. Ueber die pharisäische Auffassung vom Judenthum, über die Entstehung des von den Schriftgelehrten errichteten Zaunes um das Gesetz ist begreiflicher Weise aus den canonischen Schriften des Alten Testamentes Aufklärung nicht zu gewinnen.

Es ist daher zu den gesunden Principien zurückzukehren, welche de Wette und Dan. Georg Conr. v. Cölln[4] hinsichtlich der Quellen der Darstellung befolgen. Sie beuten alles aus, was über die Entwickelung des vorchristlichen Judenthums Aufklärung gewährt und daher von keiner historischen Darstellung übersehen werden darf: neben dem palästinisch-hebräischen Canon die Apokryphen und Pseudepigraphen, Josephus und Philo, den Talmud und die Midraschim. Ja es ist, wenn anders das Bild genau und mit vollen Farben gezeichnet werden soll, das Neue Testament in noch stärkerem Masse heranzuziehen, als es von de Wette und v. Cölln geschehen ist. Der Satz mag paradox klingen, dass das Neue Testament eine der besten Quellen für die Theologie des Alten Testamentes ist. Er dürfte aber seine Begründung schon durch die vorhergegangenen Ausführungen gefunden haben. Wer möchte bei Darstellung der Religionsparteien zur Zeit Jesu auf die Angaben der Evangelien verzichten? Wer bei einer Schilderung

der pharisäischen Theologie auf die reichen Aufschlüsse, welche die paulinischen Briefe gewähren?

Es ist nun eine bekannte Erscheinung, dass die Nichtbefriedigung eines vorhandenen wissenschaftlichen Bedürfnisses durch die dazu Berufenen immer dazu veranlasst, neue Wege und Mittel aufzusuchen, um das Bedürfniss anderweitig zu decken. Da den alttestamentlichen Theologen der Blick für das in der biblischen Theologie Alten Testamentes zu leistende getrübt worden war, so mussten die neutestamentlichen Theologen den für das Verständniss des Neuen Testamentes nothwendigen Anschluss an das Judenthum aus eigener Kraft herstellen. So entstand die sogenannte neutestamentliche Zeitgeschichte, in welcher die äussere und innere Geschichte des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit und in den letzten Jahrhunderten vor dieser dargestellt zu werden pflegt. Es ist ein sehr mannigfaltiges Aggregat nützlicher Vorkenntnisse zum Neuen Testamente, welches in dieser Disciplin mit dem bedenklichen Namen abgehandelt zu werden pflegt. Ihr Dasein beweist, dass den alttestamentlichen Theologen das Verständniss für die von ihnen zu lösenden theologischen Aufgaben verloren gegangen ist. Soweit ihr Stoff von Glaube und Sitte des Judenthums handelt, ist er in die biblische Theologie Alten Testamentes wieder aufzunehmen.

Es ist sonach die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes eine weit umfänglichere, als die, den religiösen und ethischen Inhalt der Bücher des Alten Testamentes vorzuführen. Das thut sie freilich auch, aber sie hat weit mehr zu leisten. Sie hat die spezielle Vorgeschichte der christlichen Ideen unter dem Alten Bunde in ihrem ganzen Umfange vorzuführen. Sie hat zu schildern, wie aus der Religion Israels in Folge der Predigt der Propheten und der eigenthümlichen Geschichte dieses Volkes sich das Judenthum bildet, und die Entwickelung dieses bis zum Auftreten Jesu klar zu legen. Ja, soll die Darstellung einen Ruhepunkt finden, so wird als Abschluss der ganzen Entwickelung die Predigt Jesu in kurzen Umrissen zu geben sein. In dieser finden alle die Fragen ihre Beantwortung, mit denen sonst die Darstellung in unbefriedigendster Weise schliessen müsste. Wer das religiöse Leben des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit in erschöpfender Weise zeichnen will, hat so nothwendig die Predigt Jesu in die Gesammtdarstellung einzuzeichnen, wie derjenige, welcher die Predigt Jesu deutlich zeichnen will, jenes als des Hintergrundes bedarf. Für die theologische Betrachtung ist die Predigt Jesu so gut der Schlussstein der alttestamentlichen Ent-

wickelung, wie der Ausgangspunkt für die biblische Theologie des Neuen Testamentes, für die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Betrachtet der Darsteller der biblischen Theologie dies als seine Aufgabe, so entspricht er nicht nur den Ansprüchen, welche im Rahmen der theologischen Disciplinen an eine Darstellung derselben gestellt werden müssen, er entspricht auch einem kirchlichen Bedürfniss und fördert die praktische Verwerthung des Alten Testamentes.

Es ist der Kirche zu allen Zeiten die Ueberzeugung eigen gewesen, dass die in Jesus Christus völlig an den Tag getretene Offenbarung Gottes keimartig bereits irgendwie im Alten Bunde vorhanden gewesen ist. Und es ist die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung seit der Ueberwindung der Gnosis niemals wieder aufgegeben, der Anspruch der ältesten Kirche, dass das Alte Testament d. h. die Schriften des Alten Bundes eine ihr gegebene Offenbarung enthalten, immer aufrecht erhalten worden. Es ist ein kirchliches Bedürfniss, dass diese Auffassung theologisch gerechtfertigt werde.

Ebenso dringend aber ist für die Kirche das Bedürfniss, die alles überragende Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, welche die Gnosis durch ihre Leugnung der Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Bundes aufs kräftigste gewahrt hatte, festzuhalten und sicher zu stellen, damit nicht durch eine falsche Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung der höhere Charakter der letzteren und das Neue im Christenthum verkannt und die christliche Auffassung vom Heilsgut getrübt werde. Die Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterricht birgt so gut diese Gefahr, wie die gnostische Auffassung ein Wahrheitsmoment enthält.

Beiden Bedürfnissen genügt die biblische Theologie des Alten Testamentes, indem sie die Keime des Christenthums im Alten Bunde ermittelt und ihre Entwickelung verfolgt, und so ebenso den Abstand der alttestamentlichen Offenbarung von der neutestamentlichen als beider Zusammengehörigkeit erweist.

Aber auch die praktische Verwerthung des Alten Testamentes kann ihrer als Richtschnur nicht entrathen. Lehr- und Lebensgesetz im vollen Sinne des Wortes ist für die christliche Gemeinde nur die ihr in Christus gewordene Offenbarung des Vaters. Nur diese daher im strengen Sinne Gegenstand der Unterweisung der Gemeinde. Kein Verständiger wird jedoch auf die von der ältesten Kirche ererbte Benützung des Alten Testamentes zum

Unterrichte der Gemeinde verzichten mögen. Eignet es sich doch hierzu durch die Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, die Kraft und Anschaulichkeit seiner Sprache aufs trefflichste. Aber es hat dies doch zur Voraussetzung, dass sein religiöser und sittlicher Inhalt auf die neutestamentliche Stufe hinaufgehoben wird. Nicht das historische Verständniss des Alten Testamentes ist im Einzelfalle Gegenstand der Unterweisung, sondern die christliche Deutung.

Da nun umgekehrt nur das historische Verständniss Bedeutung für die biblische Theologie hat, so könnte es zunächst scheinen, als seien die Resultate der biblisch-theologischen Untersuchungen völlig belanglos für die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterrichte. In Wirklichkeit ist genau das Gegentheil der Fall. Denn man kann das Alte Testament nur dann auf die Stufe christlicher Erkenntniss hinaufheben, und also nur dann für die Gemeinde ohne Schaden für ihre religiösen und sittlichen Ideale als Unterrichtsstoff verwerthen, wenn man sich der zu überbrückenden Kluft bewusst ist und den Abstand richtig zu schätzen weiss. Dies ermöglicht die biblische Theologie des Alten Testamentes.

So ist sie eines der besten Rüstzeuge des christlichen Theologen. Unrichtig gefasst führt sie ihn nur zu leicht irre und erweckt wohl gar die falsche Vorstellung, dass das Alte Testament entbehrlich sei für das theologische Verständniss des Christenthums. Werden ihr aber die richtigen Aufgaben gestellt, so wird der Eindruck, welchen der an ihrer Hand die Vorgeschichte des Christenthums Durchschreitende enthält, nicht besser zusammengefasst werden können, als in jenen Worten, welche nach Johannes[5] dereinst Petrus im Namen der Zwölf dem Heiland auf seine Aufforderung, ihn zu verlassen, geantwortet hat: „Herr, zu wem sollen wir gehn? Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, dass du bist der Heilige Gottes.“

Anmerkungen.

[1] K. Haymann, Bibl. Theol., 4. Aufl., Leipzig und Budissin 1768.
[2] Mittheilungen IV, 343.
[3] Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes, Stuttgart 1845, S. 2 ff.
[4] Biblische Theologie, herausgegeben von D. Schulz, Leipzig 1836.
[5] 6, 68 f.

Die Entstehung des Volkes Israel.

Rectoratsrede, gehalten zur Feier des Stiftungsfestes der Landes-Universität Giessen am 1. Juli 1897.

Vierter Abdruck.

Hochansehnliche Festversammlung!

Gestatten Sie, dass ich heute zu Ihnen über einen Gegenstand aus dem Specialfache rede, das ich an unserer Hochschule zu vertreten die Ehre habe, aus der Wissenschaft vom Alten Testamente oder von der Vorgeschichte des Christenthums unter dem Alten Bunde. Auf ein gewisses Interesse daran darf ich wohl rechnen, denn keine andere theologische Disciplin ist in den letzten Decennien in so völlig neue Bahnen geführt worden wie diese. Sie verdankt das wesentlich dem Umstande, dass sie nur in engster Fühlung mit der Geschichte des Orients, wie mit philologischen und religionsgeschichtlichen Studien betrieben werden kann. Seitdem die Steine in den Trümmerhaufen Aegyptens und Vorderasiens zu reden begonnen haben, können nicht nur die vielfach lückenhaften und ungenauen Angaben des Alten Testaments ergänzt werden, es ist vor allem der welthistorische Rahmen erkennbar geworden, in dem sich die Geschichte Israels abgespielt hat. Die Untersuchung der Religion der heidnischen Semiten hat viele Einzelheiten in der Religion Israels erst verständlich gemacht. Noch wichtiger aber ist, dass es durch die Pentateuchkritik und die sich an diese anschliessenden Studien möglich geworden ist, sich in den in einer künstlichen Unordnung befindenden Literaturresten, die zum Canon des Alten Testaments vereint worden sind, zurechtzufinden und den Gang der inneren Entwickelung Israels wieder zu entdecken.

Ich möchte Ihnen an einem Beispiele zeigen, wie das Zusammentreffen dieser Umstände zu neuen Problemstellungen geführt und uns in den Stand gesetzt hat, die geschichtlichen Vorfälle schärfer zu erfassen und dadurch — und dies begründet das Interesse der Theologen an der Sache — eine vertiefte Einsicht in das Wesen und Wachsen der Religion Israels zu gewinnen. Als eine Förderung erachte ich es freilich auch, dass das Gebiet klarer herausgetreten ist, auf dem ein Verständniss oder auch nur

eine Kritik des Ueberlieferten nicht mehr oder vorerst noch nicht möglich erscheint. Ich will zu Ihnen über: „die Entstehung des Volkes Israel“ sprechen. Das Thema interessiert die Theologen, weil danach fragen nach der Entstehung der Religion Israels fragen heisst.

Für die überlieferte Betrachtungsweise existiert dieses Problem überhaupt nicht. Nach ihr entsteht Israel, indem aus den Nachkommen der in Aegypten eingewanderten Söhne Jacobs dreizehn Stämme erwachsen, die schon in Aegypten ein Volk bilden. Als geeintes Volk wird Israel von dem Pharao, der von Joseph nichts weiss, bedrückt, als solches zieht es durch das Schilfmeer und die Wüste und erobert unter einheitlicher Führung das gelobte Land. Da das frohnende Israel nach der biblischen Erzählung die Städte Ramses und Pithom baut, so hält man den etwa im 14. Jahrh. v. Chr. regierenden 4. König der 19. ägyptischen Dynastie Ramses II., dessen Mumie auf unsere Tage gekommen ist, für den Pharao der Bedrückung, seinen Sohn und Nachfolger Merneptah I. für den Pharao des Auszugs. Im Allgemeinen stellt man sich vor, dass die Nation zur Zeit, in der Mose auftritt, in derselben Gliederung und Verfassung vorhanden ist, wie in der historischen Zeit.

Es lässt sich nun schon aus dem Alten Testament selbst der Nachweis führen, dass diese Vorstellung nicht zutreffen kann, ganz abgesehen davon, dass die behauptete Entstehung des Volkes aus einer Familie aller Analogie widerspricht und eine geschichtliche Erinnerung nicht vorstellen kann. Die Völker tauchen in der Geschichte auf wie der einzelne Mensch in der Zeit, ohne dass in ihrem Bewusstsein wäre, wie sie geworden sind. Es kann zunächst nicht entgehen, dass an einzelnen Stellen der Bibel die von den Aegyptern bedrückten Vorfahren nur als ein kleines Häuflein vorgestellt werden, ihr Aufenthalt in Aegypten nur als kurz. Der Pharao, der von Joseph nichts weiss, ist doch wohl als der Nachfolger des Gönners Josephs vorgestellt. Zwei Hebammen genügen für das in Aegypten weilende Israel, und Moses Mutter ist eine Tochter Levis, eine Enkelin Jacobs. Dann enthalten die historischen Bücher zahlreiche Nachrichten, die uns zu der Annahme zwingen, dass die westjordanischen Stämme der historischen Zeit durch die Verschmelzung der über den Jordan einwandernden Israeliten mit den Ureinwohnern entstanden sind. Juda gewinnt seinen späteren Umfang erst unter David und hat sich im Westen und Süden zahlreiche fremde Elemente angegliedert. Sichem, der Vorort der Josephstämme, an dem der Heros Eponymos dieser Stämme begraben liegt, ist noch bei Beginn der Königs-

zeit kanaanitisch, Gibeon, dessen Cultstätte unter Salomo die grösste Cultstätte Jahves ist, noch unter David. Dass in der für den ägyptischen Aufenthalt angegebenen Zeit von vier Jahrhunderten nicht aus Jacobs Nachkommen ein Volk von 2 Millionen Seelen — ein solches ist Israel nach dem Buche Numeri in Aegypten gewesen — entstehen, dass ein solches sich nicht in der Wüste erhalten konnte, bedarf seit Bischof Colenso's Ausführungen keines Nachweises mehr. Wichtiger aber ist Wellhausen's Beobachtung,[1] dass die Erzählung von dem Zuge zum Sinai deutlich eine Episode ist, dass nach dem ursprünglichen Sinne der Erzählung die Befreiten vom Schilfmeere nach dem Heiligthum von Kadesch[2] wandern, und dass dort die Eingewöhnung der Befreiten in die Jahvereligion erfolgt. Ueber die Eroberung des Ostjordanlandes aber sind historische Erinnerungen überhaupt nicht vorhanden. Was uns in den Büchern Numeri und Deuteronomium darüber erzählt wird, ist theils sagenhaft, wie die Besiegung des Riesenkönigs Og, theils beruht es auf Verwechselung der Eroberungen unter Mose mit späteren Ereignissen. Es ist nicht zu bezweifeln, dass das, was uns das Buch Josua von den Kriegen Israels erzählt, insbesondere von der Eroberung Jerichos und Ais, der Besiegung der Kanaaniter des Südens und des Nordens, irgendwie historische Ereignisse widerspiegeln wird. Mit der Annahme des jetzigen Buches Josua jedoch, es sei damals das ganze Land erobert und vertheilt worden, streiten andere Darstellungen, nach denen sich die Eroberung nur schrittweise vollzogen hat, und nach denen die Stämme theils einzeln, wie Dan, theils zu mehreren verbündet, wie Simeon und Levi, auf Eroberungen ausgezogen sind. Und zwar sind diese beiden letzten Stämme mit ihrem ersten Unternehmen gescheitert. Vor allem haben wir im 1. Capitel des Richterbuches eine von der Darstellung des Josuabuches völlig abweichende Erzählung von der Eroberung des Landes. Auch nach dieser ziehen die Stämme theils einzeln, theils verbündet auf Eroberungen aus. Zuerst Juda und Simeon, mit ihnen Kaleb und die Keniter, dann der Stamm Joseph. Leider sind über die übrigen Stämme nur kurze Notizen erhalten. Der Werth dieser erst in der Königszeit entstandenen Erzählung liegt darin, dass sie die den Ureinwohnern nicht entrissenen Territorien aufzählt, auch wichtige Notizen über das Verhältniss namentlich der nördlichsten Stämme zu diesen darbietet, und vor allem von der Anschauung nicht weiss, als sei das Land durch mehrere Kriegszüge von Josua erobert worden. Das stimmt zu anderen Nachrichten, nach denen der Process der Eroberung des Landes und Aufsaugung

der Urbevölkerung, soweit er überhaupt gelungen ist, bis in die Königszeit gedauert hat.

Ebensowenig aber wollen die Nachrichten der ägyptischen Denkmäler zu der Vorstellung passen, die man sich herkömmlicher Weise vom Aufenthalte Israels in Aegypten und seiner Einwanderung in Palästina, das damals, um modern zu reden, zur ägyptischen Einflusssphäre gehörte, zu machen pflegt. Davon, dass ein Volk Israel in Aegypten gewohnt hat, als geordneter Heereshaufe abgezogen ist, dass ein Pharao in den Fluthen des Schilfmeeres umgekommen ist, schweigen sie völlig. Solche Ereignisse erscheinen aber so wichtig, dass man ihre Verschweigung nicht zu begreifen vermag. Wir haben ferner soviel Einsicht in das innere Gefüge des ägyptischen Reiches und seiner Einrichtungen gewonnen, dass behauptet werden muss, dass in dem polizeilich straff administrierten Lande Aegypten, d. h. in den auf beiden Seiten des Niles gelegenen, der Bewässerung zugänglichen, dicht besiedelten Landstrichen, für ein fremdes Nomadenvolk mit seinen Heerden so wenig Platz war, wie etwa im Deutschen Reiche.[3] In grosse Verlegenheit aber bringt die im Winter 1895/96 von Flinders Petrie aufgefundene erste ägyptische Inschrift, die das Volk Israel erwähnt. Denn sie ist eine Inschrift jenes Merneptah, der der Pharao des Auszugs sein soll, und scheint doch vorauszusetzen, dass Israel bereits im Westjordanlande wohnt. Leider erlaubt ihre Phrasenhaftigkeit weder hierauf einen sicheren Schluss noch auf die Beziehungen, die dieser Pharao zu Israel gehabt hat.[4] Weiter will zu den Nachrichten über Joseph, den klugen und mächtigen Minister Pharaos, und über Jacob schlechterdings nicht passen, dass uns auf der Liste der von Thutmoses III. (16. oder 15. Jahrh. v. Chr.) im 22. Jahre seiner Regierung besiegten Palästiner zwei Orte Jacobel und Josephel begegnen.[5] Denn die Namen der Patriarchen, die nach ihrer Form für verkürzte theophore Namen zu halten sind, können von diesen Ortsnamen schwerlich getrennt werden. Auch das ist wohl nicht zufällig, sondern wahrscheinlich zur Kritik der biblischen Nachrichten zu verwenden, dass wir den israelitischen Stamm Asser auf einem Territorium treffen, das uns mit dem Namen asaru, aser auf Inschriften Seti's und Ramses II. begegnet.[6]

Ganz anders gestaltet sich nun die Sachlage, sobald wir uns dazu verstehen, die Nachrichten des Alten Testaments wie andere Nachrichten des Alterthums anzusehen und mit den Mitteln moderner Wissenschaft zu untersuchen, indem wir die Quellen auf Herkunft und Abfassungszeit, das Berichtete auf seine Glaub-

würdigkeit prüfen. Es gilt die Ueberlieferung methodisch abzuhören.

Es darf als Gemeinbesitz alttestamentlicher Wissenschaft bezeichnet werden, dass wir in den erzählenden Abschnitten des Pentateuchs, der hier zunächst in Betracht kommt, vier literarische Schichten zu unterscheiden haben. Von diesen sind zwei, nach einem charakteristischen Sprachgebrauche gewöhnlich die jahvistische und die elohistische Quelle genannt, einander parallel laufende Darstellungen der Sagen Israels, der schriftliche Niederschlag eines im Laufe von Jahrhunderten entstandenen und zunächst mündlich überlieferten Erzählungsstoffes, nicht Reste von Büchern im modernen Sinne, sondern Reste einer in bestimmter Manier, an bestimmten Localen, wahrscheinlich im Schosse zweier Priesterschaften betriebenen Schriftstellerei, bei der das schreibende Individuum hinter dem überlieferten Stoff und hinter der überlieferten Form verschwindet. Von beiden Darstellungen ist die jahvistische die ältere. Die dritte Schicht in den Erzählungen des Pentateuchs hat sich nach 621 infolge der Reform Josias gebildet, sie reproduciert die beiden ersten und ist gleichfalls nicht etwa Werk eines Schriftstellers, sondern einer Schule. Die vierte findet sich in dem, erzählende und gesetzliche Abschnitte vereinigenden, sogenannten Priestercodex, der nach der Meinung der modernen Kritiker die jüngste Quelle und im babylonischen Exile entstanden ist. Aehnlich liegen die Schichtungsverhältnisse im Buche Josua, nur dass in ihm jahvistische Bestandtheile erheblicheren Umfanges nicht nachzuweisen sind.

Es ist klar, dass jede Untersuchung ihren Ausgang von einer Prüfung der jahvistischen Nachrichten des Pentateuchs zu nehmen hat. Nach diesen waren Jacob und seine Söhne, als sie in Aegypten einwanderten, Schafhirten d. h. ein Nomadenstamm zweiten Ranges, der vom Pharao in dem unter ägyptischer Herrschaft stehenden Lande Gosen Wohnsitze angewiesen erhielt. Dieses Land erstreckt sich von den Grenzen Aegyptens bis zu denen Palästinas. Dorthin wird Jacob mit seinen Söhnen geschickt, weil die Schafnomaden den Aegyptern als unrein gelten, weshalb sie mit ihnen nicht zusammen wohnen können. Die Ueberlassung einer solchen an Aegypten angrenzenden Provinz an einen asiatischen Nomadenstamm ist ein ebenso natürlicher Vorgang, als das in den andern Quellen Berichtete unnatürlich. Nach der elohistischen Darstellung sind die Hebräer ein in der Pharaonenresidenz verweilender Nomadenstamm, nach dem Priestercodex sind sie gar im Lande Ramses im besten Theile des Landes angesiedelt worden.

Manche an dem Israel der historischen Zeit zu beobachtende Züge weisen in der That darauf hin, dass seine Vorfahren Schafnomaden gewesen sind. Und die an das Ackerland Aegyptens angrenzende Steppe ist wie das Weideland des Delta von jeher im Besitze von Nomaden gewesen und ist es noch heute.

Zu allen Zeiten haben die semitischen Nomaden, da sie Brotfrucht nicht entbehren können, und da die Wüste nur so lange ausreichend ernährt, als das Vieh in Milch steht, die an die Wüste grenzenden Culturländer auszubeuten und zu ernten versucht, wo sie nicht gesät hatten. In Sonderheit hat sie auch das getreidereiche Aegypten angelockt. Solche unwillkommene Besuche abzuhalten, oder sie doch zum mindesten zu controlieren, war eine der Vorbedingungen für eine gedeihliche Entwickelung des ägyptischen Agriculturstaates. Er hat daher und wahrscheinlich schon in sehr früher Zeit seine Grenzen gegen Osten und die dahin führenden Strassen in ähnlicher Weise durch ein System von Befestigungen geschützt, wie sich das römische Reich durch den Pfahlgraben gegen die Einfälle der Germanen, das chinesische durch die bekannte Mauer gegen die der nordasiatischen Nomaden geschützt hat. Es galt, die über die Landenge von Suez führenden Strassen zu sichern. Hierfür aber lagen die Verhältnisse in jener alten Zeit viel günstiger als später. Es haben sich nämlich die geologischen Zustände auf dieser Landenge seit dem Alterthum wesentlich geändert. Es kann seit Edouard Naville's[7] Untersuchungen keinem Zweifel mehr unterliegen, dass sich der Meerbusen von Suez einst viel weiter nach Norden und zwar bis in die Gegend erstreckt hat, wo jetzt beim heutigen Imaïlije der Suezkanal in das Terrain der Bitterseen einmündet. Die Bitterseen sind der letzte Rest dieses jetzt verschwundenen Meeresarmes, der wohl schon in den Zeiten des mittleren Reiches theilweis versumpft und mit Süsswasser gefüllt war. Er ist das Schilfmeer der Bibel. Im Norden der sonach damals viel schmaleren Landenge deckte Pelusium den Zugang. Ausser diesem vermittelten wie noch heutzutage zwei Strassen den Verkehr zwischen Aegypten und Asien, die über die beiden Bodenschwellen nördlich und südlich der heutigen Ballâch-Seen führen. Wir haben uns beide schon im alten Aegypten durch Anlage von Brunnen, Stationen und Befestigungen gesichert vorzustellen. In den Inschriften werden solche Anlagen öfters erwähnt, ohne dass es bisher immer gelungen ist, sie zu localisieren. Aber noch ein weiteres Hinderniss versperrte den Asiaten den Eintritt in das eigentliche Aegypten. Von Bubastis am Nil verläuft ein Thal, heute Wâdî Tûmîlât

genannt, nach den heutigen Krokodilseen, also im Alterthum nach dem Nordende des Schilfmeeres. Es ist dieselbe Gegend, in der sich am 13. Sept. 1882 die Engländer durch die Schlacht von Tell el-Kebîr den Eintritt in Aegypten erkämpft haben. In diesem Thal sucht W. Max Müller[8] mit Recht die schon für die Zeiten des alten Reiches erwähnte „Fürstenmauer zur Abwehr der Asiaten". Für die Befestigung dieser Linie hat später insbesondere Ramses II. gesorgt. Er hat durch dieses Thal einen Nilcanal graben lassen und in der Landschaft Thuku, dem biblischen Sukkoth, die Stadt Pithom gegründet, bei deren Bau die Israeliten nach Ex. 1, 11 Frohnarbeiten geleistet haben. Bis zu diesen ägyptischen Grenzbefestigungen mag das Land Gosen gereicht haben.

Die Exoduserzählung setzt deutlich voraus, dass sich das geknechtete Volk innerhalb der Grenzbefestigung befunden hat. Es ist das wenig wahrscheinlich. Wohl aber ist denkbar, dass die in Gosen Eingewanderten ihre Weidegründe südlich über das Wâdi Tûmîlât hinaus ausgedehnt hatten, und dass infolge dessen Theile derselben in völlige Abhängigkeit von der ägyptischen Obrigkeit gerathen waren. Erhalten doch z. B. nach der bekannten Stelle des Papyrus Anastasi unter Ramses' II. Nachfolger edomitische Beduinen die Erlaubniss, die Grenzbefestigung zu passieren und ihre Heerden auf dem Felde des Pharao zu weiden. Auch ist denkbar, dass Ramses II versucht hat, für seine Bauten wie unter den ägyptischen Bauern so auch unter den Nomaden Gosens Fröhner auszuheben. Aber freilich muss wegen der bereits erwähnten Inschrift Merneptah's mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Israel schon geraume Zeit vor Ramses II. aus Gosen wieder ausgewandert ist, und dass die Erzähler die vielleicht nur unklar überlieferte Erinnerung an einen Conflict mit der ägyptischen Obrigkeit mit den Vorgängen jener Zeit illustriert haben.[9] An Conflicten mit Nomaden kann es in einem geordneten, auf dem Ackerbau beruhenden Staatswesen nicht fehlen, man denke nur an die Schwierigkeiten, die bei uns die wenigen Zigeuner machen. Nomaden werden dazu geneigt sein, jede Anordnung, die in ihre aus viel Müssiggang bestehende Lebensweise eingreift, als Bedrückung aufzufassen. Doch spiegelt, abgesehen von andern Stellen, auch die Erzählung von Jacobs Einwanderung in Aegypten wieder, dass sich Israel in ein Schutzverhältniss zu den Aegyptern begeben hat. Und so dürfte es als eine historische Erinnerung zu betrachten sein, dass Israel über einen Missbrauch dieses Schutzverhältnisses zu klagen gehabt hat. Die Nomaden Gosens mussten sich schon bedrückt fühlen, sobald sie von der ägyptischen

Obrigkeit wie ägyptische Unterthanen behandelt wurden. Und für die Auffassung dieser konnten sie ja nichts besseres verlangen. Jedenfalls aber kann auch vom religiösen Standpunkte aus — nicht bloss von dem des Historikers aus — dem Umstande nur geringes Gewicht beigelegt werden, dass nicht alle Einzelheiten der Auszugserzählung zuzutreffen scheinen. Das religiöse Interesse haftet nicht an diesen, sondern an Mose's Person und Werk.

Nun sind diese beiden freilich zweifellos von Sagen umrankt. Man denke nur an Mose's Aussetzung im Nil, seine Adoption durch die Pharaonentochter, seine Flucht nach dem Sinai, seine Wunder vor dem Pharao, und den Untergang der Aegypter im Schilfmeere. Was dagegen von der Stiftung der Religion erzählt wird, wird durch die spätere religiöse wie politische Entwickelung Israels bestätigt, wo nicht vorausgesetzt. Dass sich aus den im Westjordanland einwandernden Stämmen, trotzdem sie die Cultur der Ureinwohner annehmen, ein Volk Israel bildet, hat zur Voraussetzung, dass eine von einer nationalen Religion getragene, specifisch israelitische Geistesart sich längst entwickelt hatte. Wenn die Religion Jahves die Heiligthümer des Landes zu occupieren vermag, so muss sie erheblich älter sein, als die Einwanderung. Da sich nationales Königthum und nationales Priesterthum nicht decken, dieses älter ist als jenes, da in ältester Zeit Jahves Orakel das einzige nationale Band ist, so ist zu schliessen, dass Volksgründung und Religionsstiftung zusammenfallen, dass beide in der vorhistorischen Zeit erfolgt sind. Wenn wir über Mose's Person und Werk keinerlei Sage hätten, so würden wir aus dem Verlauf der Geschichte Israels schliessen müssen, dass Israels Volksthum und Religion in Ereignissen wurzeln, ähnlich denen, welche die Sage berichtet, und dass diese die der Religion Israels eigenthümliche Stimmung erzeugt haben. Es erscheint daher nicht zulässig an der Geschichtlichkeit Mose's zu zweifeln.

Zu den am schärfsten herausgearbeiteten Zügen der Auszugssage gehört nun, dass der Levit Mose als ein Bote des Jahve vom Sinai nach Aegypten kommt, um seine geknechteten Volksgenossen zu befreien. Aber ebenso deutlich wie der auf dem Sinai wohnende Gott ist Jahve auch der Gott der Väter. Mose erscheint als Stifter einer Religion und Begründer eines Priesterthums, und doch wird sein Priesterthum von dem eines andern Volkes abgeleitet, wenn er der Schwiegersohn des Priesters vom Sinai heisst. Das Volk, das schon vor Mose den Cult Jahves besessen hat, ist wahrscheinlich der Nomadenstamm der Keniter gewesen, der als Stammmarke ein Jahvezeichen, das sogenannte

Kainszeichen, noch getragen hat, als solche Sitten in Israel bereits abhanden gekommen waren. Jahve war sonach der Stammgott der Keniter, und doch heisst er Gott der Väter und schickt Mose nach Aegypten, weil er das Hülfsgeschrei seines Volkes Israel erhört hat. Diese Widersprüche lassen sich vielleicht lösen. Die Erzählung von Josephs Aufenthalt in Aegypten ist deutlich Variante der Erzählung von Israels Aufenthalt in Aegypten. Sie versetzt nur einen Theil der Nation nach Aegypten. Vielleicht ist nur ein Theil der nach Gosen eingewanderten Stämme, die Grundlage der späteren Rahelstämme, den ägyptischen Bedrückungen verfallen, während andere, die Grundlage der späteren Leahstämme, frei blieben und zum Sinai wanderten, den wir nicht auf der nach ihm benannten Sinaihalbinsel, sondern östlich vom älanitischen Meerbusen zu suchen haben werden. Sie dürften dort in Beziehungen zu den dort hausenden Stämmen und zu dem Culte Jahves getreten sein. Zwischen den Nomaden am Sinai wird sich eine unter dem Schutze des Sinaigottes stehende Conföderation gebildet haben. Conföderationen unter Nomaden aber haben immer kriegerische Zwecke, sei es Abwehr oder Angriff. Nur unter einem äusseren Zwange conföderieren sich Nomaden und opfern damit einen Theil ihrer Selbständigkeit. Diesen Zwang aber werden die Versuche der Aegypter ausgeübt haben, sich die Nomaden der Grenzdistrikte dienstbar zu machen. Als Bote des Gottes der Conföderation erscheint Mose unter den Geknechteten. Da ihnen die ägyptischen Befestigungen die Strassen über die Landenge von Suez verlegen, so umgehen sie sie, indem sie den Durchzug durch das Schilfmeer wagen. Es ist der Fehler der Auszugslegende, dass sie die zu Befreienden sich nach Analogie des späteren historischen Volkes Israel vorstellt, es ist das aber leicht begreiflich. Die Erzählung vom Untergang des Pharao und seines Heeres im Schilfmeer wird kaum historisch sein. Wir werden anzunehmen haben, dass die Zahl der Befreiten keine all zu grosse war, und dass die Verfolgung Sache des an der Grenze commandierenden ägyptischen Officiers war. Die Sage liebt es, solche Ereignisse zu vergrössern. So begreift sich, dass die Nachrichten der Aegypter schweigen. Vom ägyptischen Standpunkte aus angesehn erschien das Ganze wahrscheinlich als eine Sache von geringer Bedeutung: es war einer der nicht seltenen Grenzconflicte mit den lästigen asiatischen Nomaden. Israels Sage aber hat die Kunde bewahrt. Denn für die Befreiten und für ihre Verbündeten — und fügen wir gleich hinzu, für die weitere religiöse Entwickelung der Menschheit — war es ein überaus wichtiges

Ereigniss. Das Gelingen des Unternehmens begründete bei den Befreiten den Glauben an die Macht Jahves und an seinen Willen, ihnen zu helfen, und es gab Mose die Autorität, deren er als Führer und Priester seines Volkes bedurfte. Die Befreiten und ihre Verbündeten wuchsen zu einem Volk zusammen, das der Cult des Gottes einte, der das Befreiungswerk vollbracht hatte. Der gemeinsame Glaube, der gemeinsame Cult, die Autorität Mose's und des von ihm verwalteten Orakels Jahves bewirken, dass die Conföderation sich nicht wieder löst, nachdem ihr Zweck erreicht ist. Das ist die historische Situation, aus der heraus der Grundgedanke der Religion Israels: ‚Jahve Israels Gott' geboren worden ist. So hat Israels Religion von Haus aus historischen Charakter. Daraus aber folgt, dass der Glaube Israels an Jahve von Anfang etwas anderes und höheres ist, als der alte Keniterglaube, der Jahve Israels ein anderer und höherer als der alte Stammgott Kains und Bergbaal vom Sinai. Wir Christen aber erkennen in dem im Namen des Jahve vom Sinai vollbrachten Werke Mose's um deswillen eine Offenbarung des einen Gottes, der sich uns in Christus offenbart hat, weil die Offenbarung in Christus die auf Mose's Werk beruhende religiöse Entwickelung zur Voraussetzung hat. An der historischen Glaubwürdigkeit der Einzelheiten der Auszugslegende hängt für einen evangelischen Christen diese Werthung nicht. Und wir werden Genaueres über Israels Befreiung nur erfahren, wenn die Steine Aegyptens weiter reden sollten.

Freilich hat noch ein anderer, wichtiger Umstand dazu beigetragen, dass sich die Conföderation nicht löste, und dass sich die verbündeten Stämme in den Cult Jahves einlebten; das war die Nothwendigkeit, auch ferner um die eigene Existenz zu kämpfen. Nach der biblischen Erzählung gelangt Israel, falls sich die Erzählung Ex. 17 auf die Quelle von Kadesch bezieht und chronologisch richtig erzählt wird, ohne Kampf in die die Oase von Kadesch umgebenden Steppen. Ist dies richtig, so sind diese bereits im Besitze der Conföderation gewesen, als das Befreiungswerk unternommen wurde, anderenfalls waren Kämpfe unvermeidlich, denn die Steppen, vor allem die zum Stützpunkte von Stämmen geeigneten Oasen, sind in festen Händen, und die Steppe ernährt nur eine bestimmte Kopfzahl. Erst hernach geräth Israel in einen Krieg mit den Amalekitern und besiegt diese unter Moses Führung. Hatten sich nach dem Auszuge die früher in Gosen Wohnenden und die Conföderierten um Kadesch vereinigt, wo bei dem nach der Sage durch Mose aus dem Fels geschlagenen Quell eine

Jahvecultstätte entstand, so bedingte das zweifellos eine grosse Verschiebung in den Verhältnissen der Nomadenstämme jener Gegenden. Der Krieg mit den Amalekitern war nun ein Krieg unter Führung des Volksgottes. Der Volksgott behauptete sich, weil ihm die Lebensinteressen aller unterstanden. F. Schwally[10] hat mit Recht diesen Umstand betont. Nur darf man ihn nicht dahin einschränken, dass es sich um eine Conföderation gegen die Ackerbauer des Ostjordanlandes gehandelt habe. Die Sache hat viel grössere Tragweite. Leider schweigt aber unsere Ueberlieferung völlig darüber, wie sich in ältester Zeit der Volkscult zu den alten Stamm- und Familienculten verhalten hat. Möglich, dass er sich schon damals über sie geschoben und sie zu ersticken begonnen hat. Die weitere Entwickelung der Religion Israels lässt vermuthen, dass ihr schon damals als Zeichen ihrer Lebenskraft ein Zug zur Intoleranz angehaftet hat, dass Jahve schon damals beansprucht hat, der Gott Israels zu sein.

Wenn nun auch die Oase von Kadesch in beschränktem Maasse Ackerbau gestattet, so ist sie doch mit ihrer Umgebung nur für ein Nomadenvolk ausreichend. Ein solches wird Israel geblieben sein, so lange es in jenen Gegenden verweilte. Das Volk Israel der historischen Zeit aber entsteht, indem die dort unter Mose vereinten Nomadenstämme in Palästina einwandern und zum Ackerbau übergehn; erst dadurch wird Israel ein Volk im strengen Sinne des Wortes, erlangt mit einem eigenen Lande die Grundbedingungen seiner Existenz, die Grundlage seiner Sitten, seiner Gebräuche, seines Kultes, erst hierdurch die Möglichkeit staatlicher Entwickelung. Darüber nun, was den Abzug des Volkes aus den Steppen von Kadesch, in denen es „lange Zeit“ gehaust hat,[11] veranlasst hat, fehlt jede sichere Kunde. Nach der Sage ist Israels Ziel von Anfang an das Westjordanland, das den Vätern verheissene Land, gewesen, und es hat den Umweg über das Ostjordanland erst eingeschlagen, nachdem ein Versuch, von Kadesch aus direkt in das Westjordanland einzudringen, fehlgeschlagen war. Dass dem Abzug ins Ostjordanland ein misslungener Angriff auf das Westjordanland vorausgegangen ist, ist durchaus glaubwürdig. Die Veranlassung dazu werden uns unbekannte materielle Verhältnisse gegeben haben.

Kadesch aber dürfte auch nach dem Abzuge Israels Jahvecultstätte geblieben sein. Es ist zu vermuthen, dass ein orakelgebender Priester zurückgeblieben ist, vielleicht auch Bruchtheile der Stämme. Hierauf dürften die merkwürdigen Angaben der Sage über Mose's Streit mit Mirjam und Mirjams Grab zu Kadesch

hinweisen. Der auffallende Umstand, dass sich in der Sage vom ägyptischen Aufenthalt und der Wüstenzeit zuverlässige historische Erinnerungen bergen, während über den Ereignissen der folgenden Zeit tiefes Dunkel lagert, erklärt sich am leichtesten, wenn man annimmt, dass die Erinnerungen an die Wüstenzeit sich am Heiligthum zu Kadesch fortgepflanzt haben und später, als das Israel des Westjordanlandes sich in der Königszeit als Nation und Staat consolidiert hatte, mit den an den übrigen Heiligthümern des Westjordanlandes entstandenen Sagen verschmolzen worden sind.

Die Sage erzählt nun weiter, dass das von Kadesch abziehende Volk das Land der Edomiter umzogen habe, nachdem diese den nachgesuchten Durchzug verweigert hatten. Dass auch das Land der Moabiter umzogen worden sei, wird zwar im Pentateuch nicht erzählt, ergibt sich aber aus dem Zusammenhange. Dieser Hergang hat zur Voraussetzung, dass Edom und Moab damals staatlich bereits consolidiert waren. Manches spricht freilich dafür, dass beide durch dieselben Ereignisse und Bewegungen gebildet worden sind, durch die die Israelstämme von Kadesch ins Ostjordanland geschoben worden sind.

Dass über der Eroberung des Ostjordanlandes Dunkel liegt, ist bereits bemerkt worden. Israel scheint zunächst das Land zwischen dem Jarmuk und dem Nordrande des Todten Meeres, also Gilead im weiteren Sinne, erobert zu haben. Die Gegenden zwischen dem Nordrande des Todten Meeres und dem Arnon, recht eigentlich die moabitischen Kernlande, scheinen erst in der Königszeit und nur vorübergehend israelitisch geworden zu sein. Da das Land zwischen Jarmuk und Todten Meere dem ersten Anprall der aus der Wüste einbrechenden Stämme ausgesetzt war, so wird in ihm die kanaanitische Bevölkerung stärkeren Schaden genommen haben, als später die des Westjordanlandes. Im Wesentlichen wird es aber auch hier wie überall gegangen sein, wo sich Nomaden in Ackerbaudistricte eindrängen. Sie schieben sich zwischen die alte Bevölkerung und lagern sich über ihr ab, lassen sie zunächst für sich arbeiten und beuten sie aus. Erst allmählich lässt man sich auf den Ackerbau ein. Eine bleibende Spur aber hat die Zeit, in der alle Stämme im Ostjordanlande sassen, in dem Namen der Hebräer oder Jenseitigen d. h. Ostjordanischen hinterlassen, mit dem später die Israeliten zum Unterschiede von den andern Westjordaniern bezeichnet werden. Aber auch der Ehrenname der Nation in historischer Zeit: „Israel, Kinder Israel, Haus Israel“ dürfte erst damals aufgekommen sein und beweisen, dass sich die eingewanderten Wüstenstämme im Ostjordanlande mit der dort

vorgefundenen Urbevölkerung conföderiert und verschmolzen haben. Denn Israel ist der Name eines mit Jacob combinierten Heros, dessen Grab man noch in historischer Zeit zu Goren ha'atad im Ostjordanlande gezeigt hat.[12] Der Sprachgebrauch wird sich in einer Zeit gebildet haben, in der die Cultstätte beim Israelgrabe der cultische Mittelpunkt der Conföderation war. Ob die Figur des Israel eine von den Einwandernden im Ostjordanlande vorgefundene oder eine von ihnen dort localisierte althebräische war, lässt sich nicht sagen. Für das erste könnte geltend gemacht werden, dass nach der Sage der in das Ostjordanland einwandernde Jacob den Namen Israel annimmt. Meint Merneptah's Inschrift mit Israel das Volk und nicht einen einzelnen Stamm, und dieser Sprachgebrauch dürfte jenem vorausgegangen sein, so ist zu Merneptah's Zeit der Process der Ansiedelung Israels im Ostjordanland längst vollzogen gewesen. Auch wegen dieses Punktes ist die Dürftigkeit der Inschrift zu beklagen.

Das Israel der historischen Zeit aber gewinnt sein charakteristisches Gepräge durch die Erwerbung des Westjordanlandes. Dort pulsiert das nationale und religiöse Leben, dort bilden sich die Stämme, die dieses tragen, durch Verschmelzung der über den Jordan Eingedrungenen mit den Ureinwohnern und durch völligen Uebergang zur Acker- und Gartenbaucultur der Ureinwohner aus. Diejenigen Stämme, die wegen ihrer numerischen Schwäche oder der Ungunst der von ihnen occupierten Territorien oder der in ihnen nicht zu ertötenden Nomadenart diesen Umbildungsprocess nicht haben durchmachen können, sind Rudimente aus einer früheren Existenzform der Nation und für das nationale Leben und den nationalen Staat rasch bedeutungslos geworden. Die Träger dieses sind die grossen compacten Stämme des mittleren und südlichen Landes. Sie sind ein Bauernvolk, dem beim Ackerbau, unter Rebe und Feige, wohl ist, das die Wüste als ein Land der Schrecken fürchtet. Auch die Religion wird in diesen Umbildungsprocess hineingezogen und zur Religion eines Bauernvolkes. Der Besitz des Landes begründet und regelt nunmehr das Verhältniss zwischen Jahve und seinem Volke. Die Vätersage legitimiert ihn und stempelt die kanaanitische Vergangenheit zu einer Episode.

Der Zustand unserer Quellen erlaubt uns leider kein Urtheil darüber, wie lange Israel auf das Ostjordanland beschränkt geblieben ist. Und von der Eroberung des Westjordanlandes lässt sich mit Bestimmtheit nur sagen, dass sie nicht durch einen grossen Zug erfolgt ist. In den Nachrichten des Jacobsegens, des Buches Josua und des Buches der Richter haben sich Er-

innerungen an verschiedene Züge erhalten, aber sie sind nicht durchweg klar. Bis auf unsere Tage lässt sich beobachten, dass sich Nomaden vom Osten in das Westjordanland einzudrängen und geeignete Landstriche zu occupieren suchen. So mögen schon bald nach der Inbesitznahme des Ostjordanlandes einzelne Clans im Westjordanlande festen Fuss gefasst haben. Und zwar wird es mit der Zustimmung der Ureinwohner geschehen sein, die dadurch in ein geregeltes Verhältniss zu Nachbarn kamen, die ihnen sonst recht lästig fallen konnten. Erst hieran wird sich die Periode der Kämpfe geschlossen haben, indem andere Stämme nachdrängten und sich in einzelnen Gegenden, je nachdem es ihnen gelang, festsetzten. Diese Kämpfe aber haben wir uns durch Zeiten friedlichen Nebeneinanderwohnens unterbrochen zu denken. Die Einwanderung ins Westjordanland und die Aneignung des Westjordanlandes vollzieht sich nur allmählich und nicht ohne viele Rückschläge.

Des Näheren lassen sich nun in der Eroberung des Westjordanlandes zwei Perioden unterscheiden. In der ersten gelangen die gebirgigen Theile des Landes in israelitischen Besitz. In diesen bildet sich eine compakte, Ackerbau treibende israelitische Bevölkerung, während die Thäler und Niederungen mit ihren befestigten Städten kanaanitisch bleiben. Gegen Ende dieser Periode tritt eine Rückstauung der kanaanitischen Bevölkerung gegen die Eindringlinge ein, die umsomehr Mühe haben, den gewonnenen Besitz zu behaupten, als aus der Wüste andere Nomadenstämme nachdrängen. In diese kritische Zeit versetzt uns das älteste Literaturdenkmal Israels, das Deboralied. Erst in der zweiten Periode, die sich bis in die Königszeit hinein erstreckt, gelingt es, auch die Bevölkerung der Niederungen und der grösseren Städte theilweise zum israelitischen Volksthum herüberzuziehen. Eine Ausrottung oder Verdrängung der Urbevölkerung findet beidemale nur in sehr beschränktem Maasse statt:[13] sie geht zur Religion und Nationalität der Einwanderer über.

Es sind nun vor 10 Jahren überaus wichtige historische Documente an den Tag getreten, die es uns ermöglichen, diese Vorgänge in der Geschichte Palästinas in ihrer Abhängigkeit von der damaligen Weltlage, also als einen Theil weltgeschichtlicher Vorgänge, zu begreifen, und die es uns erst verständlich machen, wie es den durch Mose nach Kadesch geführten Nomaden gelingen konnte, die Herren Palästinas zu werden. Es sind das die 1887 in Tell-el-Amarna in Aegypten ausgegrabenen und danach benannten Thontafelbriefe palästinischer Dynasten an ihre Oberherren, die Pharaonen. Sie versetzen uns in die Zeit Amenophis III.

und IV., also etwa in das 14. Jahrh. v. Chr. Es ist die Zeit des Verfalles der von Thutmosis III. begründeten Herrschaft Aegyptens über Palästina. Nominell besteht diese noch. Keiner der zahlreichen palästinischen Häuptlinge wagt einen offenen Aufstandsversuch, auch liegen in einzelnen Orten noch ägyptische Garnisonen. Die Häuptlinge überbieten sich in Loyalitätsbetheuerungen, vertreten nur die Interessen des Pharao und ersterben in Ehrfurcht als seine allerunterthänigsten Sclaven. In Wirklichkeit suchen sie seine Hülfe für ihre eigennützigen Pläne auszunutzen. Das wahrscheinlich kleinasiatische Volk der Hettiter war damals bereits in Syrien eingedrungen und am Werke, sein Reich zu gründen. In Verbindung mit ihm wie mit babylonischer Hülfe suchen einzelne Häuptlinge ihre Nachbarn zu unterdrücken und werden von diesen hinwiederum dem Pharao als Rebellen denunciert. Schon bald nach der Entdeckung und dem Beginn der Entzifferung des Fundes haben die Briefe des Abdichiba von Jerusalem, dessen Name damit als vordavidisch ausgewiesen wurde, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Unter seinen Gegnern erscheinen Chabiru- oder Chabirileute, und man hat diese schon früh mit den Hebräern, d. h. den in Westpalästina einfallenden Israeliten combiniert. Doch scheint diese Combination aus orthographischen, lautlichen wie historischen Gründen nicht haltbar.[14] Die Chabiruleute sind weder die Israelbeduinen[15] noch etwaige Vorläufer derselben, Ostjordanier im weiteren Sinne.[16] Die Tell-el-Amarnabriefe führen uns in die Zeit vor der Einwanderung Israels ins Westjordanland. Ihr Werth liegt abgesehen von den neuen Aufschlüssen, die sie uns über die Götter und Culte, die staatlichen, ethnographischen und culturellen Verhältnisse des Palästina der vorisraelitischen Zeit geben, darin, dass sie uns erklären, wie es den Israeliten gelingen konnte, sich Palästinas zu bemächtigen. Es war möglich, weil die ägyptische Herrschaft verfallen war und nicht mehr ernstlich aufrecht erhalten wurde. Das Land zerfiel, und damit stimmen die Nachrichten des Alten Testaments aufs Beste, in eine grosse Anzahl sich befehdender kleiner Staaten und Stadtgebiete. Die Aegypter werden die Einfälle Israels unter die Raufhändel gerechnet haben, die untereinander auszufechten man den palästinischen Vasallen überlassen konnte, weil es für das Interesse des Oberherrn gleichgültig war, wer Sieger blieb. Gerade die für den Gang der Weltgeschichte folgenschweren Ereignisse tragen häufig das Gepräge des Unbedeutenden, können eben um deswillen bedeutungsvoll werden, und werden von den Zeitgenossen in ihrer Tragweite nicht

verstanden. Die palästinischen Häuptlinge aber werden die Eindringlinge zunächst darauf angesehen haben, inwiefern sie sich für ihre politischen Zwecke gebrauchen liessen. Möglicherweise haben sie sogar einige Clans herübergezogen und in Kriegsdienst genommen. Sind doch die Schuti, die uns in den Tell-el-Amarnabriefen in den Heeren der palästinischen Häuptlinge begegnen, wahrscheinlich Nomaden der syrischen Wüste.

Halten wir die Nachrichten dieser Briefe mit denen des Alten Testamentes zusammen, so wird die uns vom Deboraliede gezeichnete Situation völlig verständlich. Der Mangel an Einigkeit unter den Ureinwohnern hatte es den Israeliten ermöglicht, sich in verschiedenen Anläufen im Gebirge festzusetzen. Im Momente aber, wo die Kanaaniter ihren Hader vergassen, waren sie den Eindringlingen gewachsen. Auch in Israel ist eine Erinnerung daran zurückgeblieben, dass die eisernen Kriegswagen der Kanaaniter d. h. ihre bessere kriegerische Organisation das weitere Vordringen Israels gehindert haben. Bei dem völligen Schweigen des Alten Testamentes scheint Eduard Meyer's Vermuthung wenig wahrscheinlich, die Nachricht, dass Pharao Seti I. die Schasu Palästina's besiegt habe, sei dahin zu deuten, dass die Invasion der Israeliten durch die Wiederaufrichtung der ägyptischen Herrschaft in's Stocken gekommen sei.[17] Es bedurfte dessen nicht.

Wie lange die Zeit gedauert hat, in der Israel auf das Gebirge des Westjordanlandes beschränkt geblieben ist, ist nicht zu sagen. In ihr erstarkte Israel durch Aufsaugung der in den occupierten Landstrichen wohnen gebliebenen Urbevölkerung und Hebung seiner Volkszahl infolge völligen Ueberganges zur Sesshaftigkeit soweit, dass Versuche unternommen werden konnten, die den Zusammenhang der Stämme sprengenden kanaanitischen Territorien sich anzueignen. Doch darf man sich die Verhältnisse in den verschiedenen Theilen des Landes nicht gleichartig vorstellen: nördlich der Kischonebene gelang die Aufsaugung der Urbevölkerung nur sehr schlecht, die Israeliten sassen unter ihr, bald als Gleichberechtigte, bald sie beherrschend, aber zuweilen auch von ihr beherrscht. Und die Besitzverhältnisse haben vielfach geschwankt. Dan hat sich im Westen des mittleren Landes nicht behaupten können und erst im äussersten Norden Besitz gefunden. Sebulon und Asser aber scheinen in der vorhistorischen Zeit bis ans Meer vorgedrungen gewesen zu sein, während wir sie später von ihm abgeschnitten finden. Nicht alles, was gewonnen war, wird festgehalten. Aber da immer nur Einzelnes wieder verloren geht und das Festgehaltene israelitisch wird, so schreitet

die Bewegung vorwärts. In Redewendungen aber wie: ‚zum Streit hinabsteigen' hat sich die Zeit, in der Israel im Wesentlichen im Gebirge sass, für immer bezeugt.

Charakteristisch ist dieser Zeit, dass dem Volke jede politische und cultische Einheit fehlt. Es hat sich wieder in seine Stämme aufgelöst, und diese folgen ihren eigenen, sehr verschiedenen Interessen. Die cultische und politische Einheit, die das Volk während der Wüstenzeit besass, ist verloren. Es hat sich in Theile aufgelöst, die sich durch die Verschmelzung mit den Ureinwohnern in mannigfaltigster Weise umgebildet haben. Nur ein Einheitsband ist noch vorhanden: der Glaube an den Volksgott und sein Orakel. Nur Jahves Stimme vermag die Stämme zu gemeinsamen Unternehmungen zusammenzurufen.

In der zweiten, sich bis in die Königszeit erstreckenden Periode werden, soweit dies überhaupt gelungen ist, die den Ureinwohnern noch verbliebenen Territorien gewonnen, theils durch freiwilligen Anschluss, so Gibeon, ferner der Süden und Westen Juda's, theils durch Eroberung, so Sichem und Jerusalem. Die Lücke zwischen Benjamin und Juda schliesst sich. Die voneinander gerissenen Partikeln des alten Israel sind soweit erstarkt und gewachsen, dass sie sich von neuem zusammenschliessen und zusammenwachsen. Die politische Einheit stellt sich im Staat in höherer Form wieder her, und damit werden die Grundlagen gelegt, auf denen Jahrhunderte später auch die cultische Einheit wieder erwachsen ist. Nur an der Nord- und Nordwestgrenze sind Fortschritte nicht zu erzielen: die Nähe der phönicischen Städte und später die Angriffe der Aramäer haben das verhindert.

Auch in dieser zweiten Periode hat sonach ein sehr starker Uebergang volksfremder Elemente zur israelitischen Nationalität stattgefunden. Das Israel der historischen Zeit ist nach seiner Leiblichkeit das Product der Verschmelzung der aus der Wüste eingewanderten Jahveverehrer mit den Ureinwohnern Palästinas. Die herkömmliche Auffassung übersieht über den Eroberungszügen, durch die sich Israeliten in einzelnen Gegenden festgesetzt haben, die viel längeren Perioden friedlichen Nebeneinanderwohnens,[18] während derer sich Israel den Besitz des Landes angeeignet hat, indem es in die kanaanitische Acker- und Gartenbaucultur hineingewachsen ist.

Ist dies aber so, so thut sich die Frage auf, wie konnte es der eingedrungenen Minorität gelingen, der cultivierteren Majorität den Stempel ihrer Nationalität aufzudrücken, wie kam es, dass sich infolge der Einwanderung eine neue israelitische und nicht

eine kanaanitische Nation ausbildete? Da nun weiter die israelitische Nationalität zu allen Zeiten mit dem Glauben an Jahve zusammengefallen ist, so spitzt sich diese Frage zu der anderen zu, wie war es möglich, dass der Cult Jahves die alten Landesculte durch Absorption verdrängte? Denn dass es sich um einen solchen Process der Absorption handelt, und dass die altkanaanitische Religion so gut in der Religion des alten Israel weitergelebt hat wie orientalisches, griechisches, italisches, germanisches Heidenthum in der christlichen Kirche, lehrt eine Analyse der vorprophetischen Religion Israels.

Als Israel in Kanaan einwanderte, da kam es in ein Land fremder Götter und gerieth unter deren Gewalt.[19] Es fand eine nahezu gleichsprachige Bevölkerung vor, die sich schon viele Jahrhunderte früher aus der Wüste im Culturlande niedergeschlagen hatte, den Acker- und Gartenbau erlernt hatte und ähnliche, wiewohl durch diesen und zum Theil auch durch babylonischen Einfluss modificierte, religiöse Vorstellungen und Culte besass, wie das Israel der vormosaischen Zeit. Die Urbevölkerung steht im Wesentlichen noch auf der Stufe des Geisterglaubens oder Polydaemonismus, doch zeigen sich im Gegensatze zur Entwickelung Israels bereits Ansätze zum Polytheismus. Die Familie übt Todtencult; auch die Geschlechter und Stämme sind Sacralgenossenschaften, und Sacralgenossenschaft bedeutet Blutsgemeinschaft, Abstammung vom selben Ahn. Die Stämme und Geschlechter verehren ihre Ahnen (Heroen) bei ihren Gräbern, bei heiligen Bäumen, Steinen und Quellen, und nennen sich nach ihnen. Ein Erbtheil aus der einst von allen Semiten bewohnten Wüste ist es, dass da, wo ein belebendes Element die Oede der Natur durchbricht, wo ein immergrüner Baum der Hitze des Sommers und der Nässe des Winters trotzt, oder eine Quelle Fruchtbarkeit spendet, das Wirken und die Nähe eines dort wohnenden übermenschlichen Geistes empfunden wird, der der Eigenthümer oder Baal dieser Gegend ist, sich an ihr manifestiert, als ihr El erscheint. Vielfach waren diese localen Numina wohl schon mit astralen und himmlischen Gottheiten combiniert. Sie sind die Spender der vegetabilischen und animalischen Fruchtbarkeit, die Beschützer der um ihren Wohnort hausenden und sich von ihnen ableitenden Menschen wie ihrer Sitte. Mit diesen Landesgöttern kommt das einwandernde Israel in Berührung, sobald es etwas isst, was im Land gewachsen ist, denn dies ist von ihnen gespendet; vor allen, wenn man gemeinsam mit Ureinwohnern eine Mahlzeit einnimmt, denn Essgemeinschaft ist Sacralgemeinschaft.

Ebenso wenn man zu ihnen in Handelsbeziehungen tritt, denn diese setzen gemeinsame Sacra voraus; wenn man ein Bündniss oder auch nur eine Heirath mit den Ureinwohnern schliesst. Die fremde Frau war schon damals eine nationale und religiöse Gefahr für Israel. Die Landesgötter haben nach antiker Auffassung das Recht, von allen in ihrem Lande Wohnenden Verehrung zu beanspruchen.[20] Weiter aber bedingte die Erlernung des Acker- und Gartenbaues die Uebernahme kanaanitischer Cultsitten, denn die Landesgötter spenden nicht nur die Früchte des Feldes, ihnen verdankt man auch die Kenntniss der beim Acker- und Gartenbau zu übenden Verrichtungen und Fertigkeiten. Sie beruhen auf göttlicher Offenbarung. Daher ist die Pflege des Ackers und der Gartengewächse im Alterthum mit cultischen Bräuchen völlig durchsetzt. Dass durch den Uebergang zum Ackerbau und zur Pflege von Oelbaum, Feige und Weinrebe sich nicht nur Israels geistige Art und Israels bürgerliche Sitte mit Israels täglicher Beschäftigung völlig geändert haben, sondern dass Israel in der Zeit nach der Einwanderung sich auch in intensivster Weise auf kanaanitische Cultsitten eingelassen hat, lehren das Opferwesen und insbesondere die drei grossen Feste Mazzen, Pfingsten und Laubhütten der historischen Zeit, die sich auf der Grundlage des palästinischen Ackerbaues gebildet haben, wenn man will, ein Stück modificierten kanaanitischen Heidenthums innerhalb der Religion Israels vorstellen.

Was ein Israelit durch die Pflege der Acker- und Gartengewächse gewann, das musste ihm zunächst als ein Geschenk der Landesgötter erscheinen. Zum Jahve von Sinai hatte es zunächst keinerlei Beziehung. Dazu kam der Einfluss der cultischen Locale, an denen die Landesgötter wohnten und an denen die mit der Landwirthschaft verknüpften cultischen Gebräuche, soweit es dazu eines cultischen Locales bedurfte, geübt wurden. An diesen werden die Eingewanderten sich zunächst betheiligt haben, hing doch ihr Gedeihen im Lande davon ab. Freilich blieben sie, soweit sie sich als Israeliten fühlten, Verehrer des Gottes der Vorfahren, der sie in das Land Kanaan geführt hatte. Aber beides wird in jenen alten Tagen nebeneinander bestanden haben, und es wird der Fehler der im Richterbuch überlieferten Geschichtsbetrachtung sein, dass sie das, was ein länger andauerndes Nebeneinander war, als ein sich mehrfach ablösendes Nacheinander nimmt, relative Beziehungen für absolute hält und erzählt, Israel sei wiederholt von Jahve zu den Baalen und Astarten abgefallen.

Erst im weiteren Verlaufe der Entwickelung verdrängt Jahve

die alten localen Cultobjecte, occupiert die Cultorte und wird zum Baal des Landes Kanaan, von dem man alles ableitet, was man in diesem geniesst. Kanaan wird Jahves Haus. Auf seinen Altar kommen die Früchte des Landes — hat man doch nichts anderes, wenn man ihm dienen will —, auch Oel, Wein und Feige gewinnen Beziehung zu seinem Cult. Auch was wild im Lande wächst, lässt Jahve wachsen. Die alte Wüstenreligion verwandelt sich in jene an das Land, seine Natur und seine Güter geknüpfte Religion, die uns in der Religion der historischen Zeit entgegentritt. Die localen Cultobjecte behaupten sich nur insoweit, als sie sich unter den Landes- und Volksgott hinunterdrücken und in Heroen der Vorzeit verwandeln lassen, die jenem gedient, das Cultlocal gestiftet und die den Nachkommen gemeinsamen, cultischen Bräuche eröffnet haben. Hierdurch behaupten sich nicht nur die alten Cultlocale, sondern es behalten auch die alten Einsitzer derselben ein Anrecht an sie, aber das eigentliche Cultobject dieser Locale ist der Volksgott geworden. Sie sind infolge einer Offenbarung des Volksgottes entstanden, die der Heros dort empfangen hat. Das stempelt sie zu Cultorten um, die von Haus aus israelitisch gewesen sind und Jahve gegolten haben. Wie Jahve, so hat sich auch Israel durch diesen Process das Land angeeignet, durch ihn ist die israelitische Nationalität der historischen Zeit geschaffen worden. Er hat den Uebergang der Ureinwohner zum israelitischen Volksthum ermöglicht und ihnen Beziehungen zum Volksgott vermittelt. Die alteinheimischen und die eingewanderten Geschlechter opfern jetzt nicht nur am gleichen Local, sie üben auch die gleichen Gebräuche, und gemeinsame Erinnerungen an die Vergangenheit verknüpfen sie mit dem Local und den an ihm geübten Gebräuchen.

Eingeleitet und vermittelt wurde dieser Process durch zwei Umstände. Einmal dadurch, dass Israel von Anfang an veranlasst war, auch seinen Jahve an den Stellen zu verehren, wo die Einwohner des Landes seit Alters her Cult übten. Diese Orte besassen die zum Culte nöthigen Einrichtungen; die Feste, die für die Gegend gefeiert wurden, wurden an ihnen gefeiert; man musste voraussetzen, dass auch Jahve sich an ihnen erreichen lassen werde, wenn man an sein Wirken im Lande glaubte. Neuer Cult kommt überall auf Erden dadurch zur Anerkennung, dass er die alten Cultlocale gewinnt. Diese sind eben für die Bewohner der Gegend die Cultlocale. Dadurch übertragen sich freilich auf den Jahvecult die cultischen Gewohnheiten, die man an dem betreffenden Locale herkömmlicher Weise übt, sie gewinnen nur eine neue Beziehung. Im Glauben

der Ureinwohner war nichts enthalten, was sie gegen die Zulassung des Jahvecultes an ihre Cultlocale hätte intolerant stimmen können. Hatte aber Jahves Cult festen Fuss gefasst, so wird sich umgekehrt der ihm von Haus aus anhaftende intolerante Zug geregt haben.

Weit wichtiger aber war das andere. In der für die Existenz der eingewanderten israelitischen Geschlechter wichtigsten Lebenssphäre, im Kriege, blieb Jahve der Gott. Das Bewusstsein, Israelit zu sein, hing daher mit dem Jahveglauben untrennbar zusammen, und jeder kriegerische Zusammenstoss frischte beides auf. Als Nachkommen von Nomaden und eroberndes Volk hielten sich die Israeliten für tüchtiger als die Ureinwohner. Die Nothwendigkeit aber, sich diesen gegenüber mit dem Schwerte zu behaupten, steigert die Lebenskraft der Nation, erhält sie in ihrer Eigenart und beim Jahveglauben. Israels Kriege sind Jahves Kriege, Israels Feinde Jahves Feinde. Der Krieger steht während des Kriegszuges unter einem Jahvegelübde und betreibt ein Jahve heiliges Geschäft. Auch die Ureinwohner, die in ein Bündniss treten, gewinnen sobald sie mit Israel zu Felde ziehen, Beziehung zu Jahve. Wenn die Perioden des Friedens das Eingehen auf die Cultur und die Culte der Ureinwohner vermittelt haben, so haben die Kriege die Rechte Jahves immer wieder ins Bewusstsein des Volkes gerufen. Insofern liegt in der deuteronomistischen Geschichtsbetrachtung des Richterbuches ein Wahrheitsmoment, nach der Israels Geschichte in der vorköniglichen Zeit in einem Rhythmus von Abfall und Bekehrung verlaufen ist. Die Kriege sind die Höhenpunkte des nationalen und des religiösen Lebens. Jahves Stimme ruft die Helden zum Streite, seine Seher besprechen den Feind. Jahve selbst zieht mit Israels Schaaren in die Schlacht.

Gerade daran, dass Jahve Kriegsgott und der Gott der Angreifenden war, hatte er einen nicht einzuholenden Vorsprung vor den Göttern des Landes. Dem Schlachtengotte, der vom Sinai her in Sturm und Wetter im Land erscheinend die israelitischen Bauern zum Streite wider die Kanaaniter mit sich ins Thal hinabriss, waren die Baale bei Baum und Quell, die den Künsten des Friedens vorstanden und um ihre Altäre ein durch Cultur verweichlichtes Geschlecht versammelten, auf die Dauer nicht gewachsen. Was von ihren Culten sich erhielt, erhielt sich, indem es in den Cult Jahves einwanderte. Ihr Volk aber wurde entweder zu einer Helotenstellung hinabgedrückt, oder zur Nationalität der Sieger heraufgehoben. So entstand die israelitische Nation, die durch ein halbes Jahrtausend ein staatliches Leben geführt

hat, und aus deren Trümmern durch die Wirkungen der Predigt der Propheten, die Verarbeitung der Einwirkungen assyrisch-babylonischer Cultur und die Zucht des Gesetzes später die jüdische Gemeinde erwachsen ist.

Anmerkungen.

[1] J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels[4]. Berlin 1895 S. 348 ff.

[2] Ueber die Lage von Kadesch kann kein Zweifel mehr sein, seitdem es U. J. Seetzen (1807), John Rowlands (1842) und H. Clay Trumbull (1881) wieder aufgefunden haben, vgl. H. Clay Trumbull, Kadesh Barnea, its importance and probable site with the story of a hunt for it including studies of the route of the Exodus and the southern boundary of the Holy Land. New York 1884 und H. Guthe, H. Clay Trumbull's Kadesh Barnea in ZDPV VIII, 182 ff.

[3] Sehr richtig schildert den Sachverhalt W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern. Leipzig 1893, S. 36: „Es ist möglich, und im mittleren Reich wird es auch bestätigt, dass man einen Beduinentrupp seine Heerden auf den Deltamarschen und in den Grenzbezirken weiden liess, aber dass man ihm das schmale und deswegen kostbare Kulturland oberhalb Memphis dazu eingeräumt hätte, das wäre geradezu undenkbar."

[4] Vgl. G. Steindorff, Israel in einer altägyptischen Inschrift, ZAT (XVI), S. 330 ff.

[5] Vgl. Ed. Meyer, ZAT 1886 (VI), S. 8. W. Max Müller a. a. O., S. 162 ff.

[6] W. Max Müller, a. a. O., S. 236 ff.

[7] Egypt. Exploration Fund I, vgl. W. M. Müller a. a. O., S. 43 ff.

[8] W. Max Müller, a. a. O., S. 43 ff.

[9] So Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens. Berlin 1887. S. 297 A 2.

[10] Hellwald, Culturgeschichte I[4]. S. 441.

[11] Dt 1, 46.

[12] Gen 50, 10.

[13] Die Vorstellung, dass Israel die Ureinwohner ausgerottet habe, stammt aus der durch prophetische Ideen beinflussten deuteronomistischen Schriftstellerei Dt 9, 3. 19, 1. Jos. 11, 21. 12, 1 ff. 21, 43. Danach hat sie auch der Priestercodex. Sie widerspricht allen alten Nachrichten und verallgemeinert aus religiösen Gründen einen Vorgang, der nur vereinzelt stattgefunden hat. Gen 34. Richt 9. 18. 27 f. Die wirkliche Abstammung Israels war für das Empfinden der Späteren ein Makel. Ez 16, 3.

[14] Die Aehnlichkeit zwischen amîlu Chabiri und hebr. 'ibrîjîm ist verschwindend gering. Freilich ist richtig, dass in Keilschrift, die zur Wieder-

gabe semitischer Worte wie die Faust aufs Auge passt, sich sehr unnatürliche Schreibungen finden. Dass aber Palästiner, die Assyrisch nicht ohne palästinische Färbung schreiben, aus ʿibrîjîm nicht die im Palästinischen wie im Assyrisch-Babylonischen gleichgebräuchliche Wurzel ʾepêru sollten herausgehört und den Auslaut consequent sollten ignoriert haben, ist wenig wahrscheinlich. Weiter aber steht der Combination im Wege, dass sich das adj. Chabirai aus einer noch nicht veröffentlichten Urkunde als Bezeichnung eines Babyloniers nachweisen lässt, vgl. F. Delitzsch, Assyr. Wörterbuch s. v. Danach dürften die Chabirileute eher ein von Osten her eingedrungener und dazu vielleicht ein nicht semitischer Stamm gewesen sein. Aus dem Spiel zu lassen sind bei der Frage die SA—GAS, da diese, worauf mich P. Jensen aufmerksam macht, nicht mit den Chabirileuten identisch sind. SA—GAS ist Ideogramm für ḫabbatu Plünderer, s. Z. f. Ass. X, 331 A. 1, die Ḫabiri sind ein Theil der SA—GAS=ḫabbaṭu.

[15] So Ed. Meyer, in Aegyptiaca, Festschrift G. Ebers etc. Leipzig 1897, S. 75.

[16] H. Winckler, Geschichte Israels. Teil I. Leipzig 1895, S. 20.

[17] Aegyptiaca S. 76.

[18] Die Vorstellung, dass Israel abgesondert gewohnt habe Num 23, 9, vgl. Dt. 33, 28, bedeutet die Zurücktragung eines prophetischen Ideales, vgl. Mi 7, 14, in die Vergangenheit und ist eine jener Correcturen des Geschichtsverlaufes, durch welche das Wirkliche durch das dem religiösen Empfinden angemessen Erscheinende ersetzt worden ist.

[19] Das ist der Glaube auch der späteren Zeit. 1 Sam 26, 19.

[20] 2 Kön 17, 25—33.

Das Volk Javan.

Programm der Landes-Universität Giessen zur Feier des Ludwigstages des Jahres 1880.

Die Namen von Grenzlandschaften werden oft bei den Nachbarvölkern zur Bezeichnung des ganzen Landes, die Namen einzelner Stämme zur Bezeichnung der ganzen Nation. Namentlich dann, wenn vor der nationalen Zusammenballung einzelne Stämme als Träger einer bestimmten Kultur, sei es auf den Wegen kriegerischer Eroberung oder friedlichen Handels, in den Gesichtskreis ihrer Nachbarn getreten sind, lässt sich dieser naturgemässe Vorgang beobachten. So wird das Volk der Hellenen, welches die ostwärts wohnenden Völker mit dem Namen der Γραῖκοί, Graeci, Griechen zu benennen sich gewöhnt haben, von den alten Orientalen semitischer wie indogermanischer Zunge mit dem Namen Ionier belegt. Es ist diese Benennung der Hellenen schon frühzeitig den letzteren selbst aufgefallen. So heissen bereits bei Aeschylus in den Ol. 76, 4 aufgeführten Persern, der ältesten uns erhaltenen Tragödie, sowohl im Munde der Atossa[1] als des Chores[2] die Hellenen Ἴάονες. Dem entsprechend lässt Aristophanes in den Acharnern[3] Pseudartabas den atheniensischen Bürger Dikaiopolis mit Ἴαονᾶ anreden.

Diese Uebertragung des Namens der Ionier auf andere, nichtionische Griechen können wir in den persischen Keilinschriften in ihren ersten Anfängen beobachten. Dieselben scheiden nicht zwischen aeolischen, dorischen und ionischen Griechen, sondern fassen alle asiatischen, dem Reiche der Grosskönige unterworfenen Griechen als Yaunâ d. i. Ἰάϝονες zusammen.[4] Ganz naturgemäss. Denn nach der Eroberung des lydischen Reiches waren es zunächst die früher diesem unterworfenen ionischen Städte, welche in persischen Besitz kamen. Mit dem Vordringen der persischen Macht nach Westen vollzog sich die Uebertragung des Namens der Ionier auch auf alle übrigen Griechen. Von den Persern aber kam der Name der Ionier auch zu den übrigen orientalischen Nationen. So erwähnt der buddhistische König Açoka in seinen Inschriften[5] den Antiyaka yonarâja d. i. wahrscheinlich Antiochos Theos.

Und Ionier bleibt überhaupt im Oriente Name der Griechen, bis er infolge des Entstehens des oströmischen Reiches durch die Bezeichnung Römer (Rûm) verdrängt wird.

Nun findet sich im A. T. ein Volksname, welcher dem Namen der Ionier, Ἰάονες, pers. Yaunâ, sansk. Yavana so genau wie möglich entspricht, der Name יָוָן. Allein er wird von den Auslegern nicht ausschliesslich auf den Stamm der Ionier oder das Volk der Hellenen bezogen. Nach einer grossen Anzahl von Auslegern bezeichnet er an einer Stelle (Ez. 27, 19), nach einigen noch an einer zweiten (Joel 4, 6), nach zweien noch an einer dritten (Za. 9, 13) ein südarabisches Volk. Gleiche Namen für verschiedene Völker zu finden ist immer verdächtig. Es mag sich daher verlohnen, diese auffallende Annahme alttestamentlicher Theologen auf ihre Berechtigung zu untersuchen.

Die älteste Stelle des A. T., in welcher sich der Name יָוָן findet, ist Ez. 27, 13. In der Schilderung des Handels, welcher den Markt der Meerkönigin Tyros belebt, erscheint hier יָוָן neben תּוּבַל und מֶשֶׁךְ (l. מֶשֶׁךְ LXX Μοσοχ) d. h. den Tibarenern und Moschiern. Sie versorgen den tyrischen Markt mit Erz und Sclaven. Neben jenen beiden asiatischen Völkern aber stehen sie, weil sie deren Nachbarn sind, wie denn v. 14 תּוֹגַרְמָה folgt, nach alter Tradition entweder Armenier oder Kappadoken, nach de Lagarde[6] die Bewohner der Landschaft Τευθρανία in Mysien, welche in alten Zeiten ein selbständiges Reich gewesen sein soll. Man sieht aus dieser Gruppierung, dass Ezechiel hier nur an das Handelsvolk der kleinasiatischen Ionier denkt, nicht aber mit dem Worte יָוָן den Begriff „Hellenen“ verknüpft. Und zwar denkt er, wie die Verbindung mit תּוּבַל und מֶשֶׁךְ ergibt, nicht an die Bewohner der eigentlichen an den Küsten Lydiens und Kariens gelegenen Ionia, sondern an die der von letzterer aus gegründeten ionischen Colonien an der Südküste des schwarzen Meeres, für deren bedeutenden Seehandel diese Stelle zeugt.

Die nächst jüngere, mit Sicherheit zu datierende Stelle, in welcher יָוָן genannt wird, ist Jes. 66, 19. Der grösste der exilischen Propheten schliesst sein Weissagungsbuch 66, 15—24 mit der Schilderung der herrlichen Erscheinung Gottes, seinem treuen Volke zur Erlösung, den Feinden und Abtrünnigen zur Bestrafung und Vernichtung. Alle Völker lässt Gott zusammenströmen, damit sie Zeugen der Offenbarung seiner Herrlichkeit seien. Bis auf wenige Flüchtlinge kommt die Volksmasse im Gerichte um. Diese Flüchtlinge aber, welche in ihre Heimath enteilen, begeben sich gleichsam als Herolde der göttlichen Offenbarung in jene

fernen Länder, welche die Kunde von Jahve noch nicht vernommen und seine Herrlichkeit noch nicht geschaut haben. Diese in äusserster Ferne wohnenden Völker aber sind: תַּרְשִׁישׁ פּוּל וְלוּד מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת תּוּבַל וְיָוָן. Wir werden durch diese Aufzählung sofort an die oben besprochene Stelle Ez. 27, 13 erinnert. Dort war gleichfalls יָוָן neben תּוּבַל genannt. Nur befremdet, einmal, dass mit לוּד hier nicht wie Ez. 27, 10 פּוּט sondern פּוּל verbunden ist, dann, dass מֶשֶׁךְ fehlt. Allein in Wirklichkeit sind sowohl פּוּט als מֶשֶׁךְ auch hier einst genannt gewesen. LXX l. εἰς Θαρσὶς καὶ Φοὺδ καὶ Λοὺδ καὶ Μοσόχ, καὶ εἰς Θοβὲλ καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα. Dass dieses die ursprüngliche Lesart sei, rathen verschiedene Gründe anzunehmen. Einmal ist ein Volk פּוּל sonst gänzlich unbekannt. Man hat vergebens nach ihm gesucht und an dasselbe wie an den gleichlautenden, gleichfalls verderbten assyrischen Königsnamen viel Gelehrsamkeit unnütz verschwendet. פּוּט und לוּד sind hier nach dem Vorgange von Ezech. 27, 10 wegen ihres Gleichklanges[7] mit einander verbunden worden. Dann aber wäre Jes. 66, 19 die einzige Stelle des A. T., in welcher תּוּבַל ohne מֶשֶׁךְ erwähnt sein würde. Seit Ezechiel (27, 13. 32, 26. 38, 2. 39, 1) diese beiden nordischen Völker dem Gesichtskreise der israelitischen Schriftsteller nahe gerückt hat, begegnen sie uns verbunden; ohne Zweifel weil sie Ezechiel nur verbunden nennt[8]. Freilich macht ψ 120, 5 eine Ausnahme, da hier מֶשֶׁךְ allein genannt wird. Aber dies erklärt sich daraus, dass dem שָׁכַנְתִּי עִם־אָהֳלֵי קֵדָר im parallelen Gliede doch nur das Wohnen bei einem Barbarenvolke des Nordens an die Seite gestellt werden kann. Jes. 66, 19 jedoch, wo eine ganze Reihe fernwohnender Völker genannt wird, war gar kein Grund vorhanden, den ständigen Begleiter des תּוּבַל wegzulassen. In der Lesart der LXX haben wir zwei Glieder von je drei Völkern. In der massoretischen werden zuerst drei Völker genannt; dann folgt das Epitheton ornans מֹשְׁכֵי קֶשֶׁת, welches entweder auf alle drei oder auf das zuletzt genannte לוּד zu beziehen ist, dann folgen nochmals zwei Völker ohne Epitheton. Schon diese Gruppirung des hebräischen Textes ist unnatürlich. Dann aber passt das Epitheton nicht recht. Auf alle drei es zu beziehn geht nicht an. Denn die Bewohner von Tartessos können den Hebräern nicht wohl als Bogenschützen bekannt gewesen sein, das Volk פּוּט erscheint aber vielmehr Jer. 46, 9 als in schwerer Rüstung kämpfend. Freilich finden sich dort nun daneben die „Lyder, welche den Bogen spannen“. Allein in dieser Stelle ist Lydier aus Lybier verderbt[9]. Jer. 46, 9 kann nur auf die Weise auf Jes. 66, 19 eingewirkt haben, dass ein an letzterer

Stelle undeutlich gewordenes משך von einem Abschreiber auf Grund der schon früher verdorbenen Stelle Jer. 46, 9 zu משכי קשת wieder hergestellt worden ist. Endlich aber verrathen sich משכי קשת schon durch die Form als Verderbniss. Nur einmal[10] findet sich מָשַׁךְ mit קֶשֶׁת verbunden, aber vermittelst der Präposition בְּ 1 Kö. 22, 34. Wir haben also Jes. 66, 19 mit LXX zu lesen. Deuterojesaias ist in dieser Stelle von Ezechiel abhängig. Er wird mit יָוָן den gleichen Begriff verbinden wie der letztere.

Immer noch in der Bedeutung Ionier gebraucht den Ausdruck יָוָן die sogenannte Völkertafel, Gen. 10, jenes aus zwei ganz disparaten Elementen vereinigte Verzeichnis alter Völker, welches von gedankenlosem Geschichtsphilosophieren nach wie vor zu allerhand Träumereien über die Ursprünge der Völker benutzt wird, während man über die Fragen der jungen Wissenschaft Ethnographie in jenen Jahrhunderten eben so orientiert war als etwa über die der Chemie oder Paläontologie. Der Ionier geschieht dort v. 2. 4, also in einem aus der sog. Grundschrift, der jüngsten Quellenschrift des Pentateuchs, stammenden Stücke Erwähnung. Zunächst erscheint יָוָן v. 2 in der Reihe der Söhne Japhets, es ist also ein grösseres Volk, welchem andere kleinere, nach der genealogisierenden Schreibweise von Gen. 10 als Söhne untergeordnet werden. Und zwar steht er wie bei Ezechiel neben תּוּבַל und מֶשֶׁךְ, wie denn überhaupt der geographische Horizont der Grundschrift nicht viel weiter als der Ezechiels reicht. Die Reihenfolge Gomer Magog, Madai, Javan, Tubal, Meschekh aber beweist, dass der Verf. wirklich an die kleinasiatischen Ionier denkt und damit durchaus nicht den Begriff Griechen oder Griechenland verbindet. Nun ist nichts lehrreicher für das rechte Verständniss von Gen. 10, als zu sehn, dass v. 4 in der genealogisierenden Weise von Gen. 10 nichtgriechische Völkerschaften Javan, dem personificierten ionischen Volksstamme, als Söhne beigelegt werden. Er hat nach v. 4 gezeugt אֱלִישָׁה[11] d. i. Karthago, Tartessos, Cypern und Dodanim, oder wie nach LXX, Sam., 1 Chro. 1, 7 ohne Zweifel dafür zu lesen ist, Rodanim, das sind die Rhodier. Uebertragen wir dies aus der Sprache der genealogisierenden Geschichtsschreibung in die der unsrigen, so heisst dies, dass die Bewohner jener Inseln und Colonien als Seefahrer und Kaufleute auf gleicher Culturstufe mit den Ioniern gestanden haben. Als Söhne der Ionier aber erscheinen sie, weil sie diesen nach der Meinung des Erzählers an Macht und Reichthum nachstehn, erst später als diese die für sie alle charakteristische Culturstufe erreicht haben. Es ist die Meinung, dass Karthager, Tartessier, Cyprer, Rhodier

hier als „Söhne der Ionier“ erscheinen, daher wichtig für die Bestimmung des Zeitalters, in welchem die Grundschrift entstand.

Wir haben hier sonach eine Uebertragung der Bezeichnung Ionier auf nichtgriechische Völker, wie sie bei ungenauen geographischen Vorstellungen erklärlich und verzeihlich ist. Gleiche Uebertragung lässt sich auch am assyr. ja-av-na-ai beobachten, wenn dasselbe in Sargon's Cylinderinschrift wirklich auf Cypern geht.[12]

Aus dieser Uebertragung dürfen wir ferner zugleich schliessen, dass für den Verfasser der Grundschrift der Begriff Ionier alle Griechen Kleinasiens umschlossen hat. In der That hatte ja unter ihnen das ionische Element bei weitem das Uebergewicht. Der Verfasser der Grundschrift wird mit der Bezeichnung Ionier einen ähnlichen Begriff verbunden haben, wie die Schreiber der persischen Keilinschriften, und man wird in diesem Umstande einen Wink finden dürfen, dass er ihnen auch zeitlich nahe steht.

Der Gebrauch des Ausdruckes Ionier dagegen im Sinne von Hellenen setzt die genaue Kenntniss davon voraus, dass die gleiche Cultur einen bestimmt umgrenzten Kreis ionierartiger Völker vereinte, dass diese Völker sich als eine Nation ansahn. Diese Erkenntniss wird den Persern bereits während der Epoche der steigenden Machtentfaltung ihres Reiches sich vermittelt haben, fanden wir doch, dass ein griechischer Dichter, bereits kurz nachdem mit den persisch-griechischen Kriegen der Umschlag eingetreten war, die persische Anwendung des Wortes Ionier nachahmt. Vom Herrenvolke der Perser könnte sich der gleiche Sprachgebrauch bereits zeitig auch auf die unterworfenen Völker des persischen Weltreiches übertragen haben. Doch ist das für die Juden wenig wahrscheinlich. Berührungen zwischen Juden und Hellenen lassen sich vor Alexander kaum nachweisen. Als infolge des Siegessturmes Alexanders das Perserreich zusammenbricht und die Hellenen den einzelnen Völkern desselben und so auch den Juden gegenübertreten, haben sie bei letzteren die Empfindung, einer bisher völlig unbekannten, durchaus fremdartigen, in Denken und Handeln, in Sitten und Gebräuchen auffälligen und von dem bisher Bekannten abweichenden Volksindividualität sich gegenüber zu befinden. Und das jüdische Volk wird vom Hellenenvolke den gleichen Eindruck erhalten haben. Der Fürst aber, welcher als Strateg des hellenischen Bundes in so überraschender Weise das Perserreich angriff, wurde von der persischen Obrigkeit und daher auch von den jüdischen Unterthanen als Ionier bezeichnet. Und so kam es, dass die neuen Herren des

Perserreiches weder den Namen der Hellenen noch den der Makedonen der Redeweise der dem Perserreiche einverleibten Völker übermittelten.

Wir haben nun nach allgemeiner Ueberzeugung eine Stelle im A. T., in welcher יָוָן in der Bedeutung Hellenen gebraucht wird, Dan. 8, 21. Der mit dem grossen Horne versehene Ziegenbock, welcher den zweigehörnten Widder d. h. das medisch-persische Weltreich niederstösst, und sowohl Alexander als die von diesem gegründete Griechenherrschaft symbolisch bezeichnet, wird als מֶלֶךְ יָוָן gedeutet. Und in einer zweiten Stelle, welche in den sich gegenseitig ausschreibenden Lexicis fehlt, Da. 10, 20, heisst der Schutzengel des mit Alexander zur Weltherrschaft gekommenen Hellenenvolkes שַׂר יָוָן.

Bei unserer bisherigen Untersuchung haben wir nun jene drei Stellen unberücksichtigt gelassen, in welchen ein südarabisches Javan gefunden worden ist. Es erübrigt jetzt durch eine nähere Beleuchtung derselben zu zeigen, dass sie zu dem bisherigen Befunde in allen Stücken stimmen, und dass nichts zur Annahme eines gleichnamigen Volkes in Arabien veranlasst, geschweige denn zwingt.

Den Heerd letzterer Annahme bildet die Stelle Ez. 27, 19. Hier werden daher die Hebel einzusetzen sein, um sie zu widerlegen. Andrerseits gelingt es gerade hier unschwer den völligen Ungrund derselben darzuthun, welcher auch der neueste Commentator des Ezechiel beigepflichtet hat. Jene Stelle lautet: וְדָן וְיָוָן מְאוּזָל בְּעִזְבוֹנַיִךְ נָתֵנוּ בַּרְזֶל עָשׂוּת קִדָּה וְקָנֶה בְּמַעֲרָבֵךְ הָיָה. Schon daraus, dass der Vers mit וְדָן beginnt, wie aus der weiteren Structur desselben, ergibt sich, dass das Anfangswort falsch punktiert oder in seinem Consonantenbestande verderbt ist. Falsch punktiert, wenn etwa in וְדָן die Stadt وَدّان zwischen Mekka und Medina stecken könnte, von welcher jedoch das A. T. nichts weiss, wie auch die Nachrichten der Alten von ihr schweigen. Das Verderbniss ist so offenbar, dass der Versuch einer Emendation nicht zu umgehn ist. Da nun in מאוזל nach LXX, Peš., die alte Hauptstadt Jemens אוּזָל steckt, s. Gen. 10, 27, welche nach ihrer Eroberung durch die Aethiopen den Namen صنعآء empfing, so hat man sich gewöhnt, in וְדָן einen arabischen Volksstamm zu finden, und conjiciert dafür דְּדָן. Allein dieser Stamm kann hier nicht genannt sein, da er erst v. 20 erwähnt wird, wie er auch v. 15 nicht genannt sein kann. An letzterer Stelle ist vielmehr mit LXX wie auch Gen. 10, 4 רֹדָן (Peš. ܪܘܕܢ l. ܝܘܢ) zu lesen. Die daneben genannten אִיִּים רַבִּים sind die griechischen Eilande, das von ihnen auf den

tyrischen Markt gebrachte Ebenholz und Elfenbein nicht indisches, sondern afrikanisches. Afrikanisches Elfenbein war im alten Handel das häufigere.

Für diejenigen nun, welche, wie wir sahn mit Unrecht, וְדָן in דְּדָן ändern und in מְאוּזָל die Stadt Ṣan'â erwähnt finden, steht יָוָן zwischen einem arabischen Volke und einer arabischen Stadt. Es liegt dann nahe, auch in יָוָן den Namen eines arabischen Volkes zu finden. Und zwar ist diese Meinung durch S. Bochart[13] in Curs gesetzt worden, welcher freilich וְדָן beibehält. Unter Berufung auf Giggejus, welcher יון als Stadt in Jemen aufführe, findet er in יָוָן מַאוּזָל Javanäer aus Ṣan'â in Jemen, so genannt zur Unterscheidung von den allbekannten kleinasiatischen Ioniern. Diese Meinung fand vielen Beifall, Gesenius suchte sie durch die Notiz aus dem Ḳâmûs weiter zu belegen, dass يون oder يوان Name einer Stadt in Jemen sei. F. Tuch trat dem in seinem Commentare zur Genesis in ausführlicher Erörterung bei.[14] Widerspruchslos pflanzte sie sich bis in unsere Tage fort.

Gegen diese Annahme sprechen zunächst mehrere allgemeine Gründe. Eine Notiz des Ḳâmûs gibt uns, auch wenn sie völlig richtig ist, noch kein Recht, aus ihr etwas für die Zeit des Ezechiel zu schliessen. Vollends wird das aber widerrathen, wenn die gesammte alte Tradition zu ihr schweigt. Ferner wird anzunehmen sein, dass eine südarabische Stadt mit Namen Javan, wenn überhaupt vorhanden, ihren Namen als griechische Colonie tragen wird, wie dies auch F. Tuch meint. Dann aber wird weiter zu behaupten sein, dass ihr Dasein vor den Zeiten der Ptolemäer nicht recht begreiflich ist. Es ist das ein Punkt, über welchen der oben genannte Gelehrte mit einem unbeantworteten „warum dürfen wir nicht voraussetzen“ hinweggleitet. Endlich ist zu bedenken, dass die Bezeichnung „Javanäer aus Uzal“ eine durchaus singuläre ist, da Uzal genügen würde. Doch lege ich auf diese allgemeinen Gründe um deswillen geringeres Gewicht, weil aus der Structur der Stelle der Beweis für die Haltlosigkeit der ganzen Annahme geführt werden kann. Smend's Vorgänger in der Erklärung des Ezechiel hat die Verderbniss der Stelle bereits durchschaut, was um so mehr anzuerkennen ist, da jenem Gelehrten aus anderen Gründen die Annahme südarabischer Javanäer sympathisch war.

Die LXX werfen ausreichendes Licht auf Ez. 27, 19. Sie bieten für die beiden letzten Worte von v. 18 וְצֶמֶר צָחַר καὶ ἔρια ἐκ Μιλήτου. Dem 19. Verse der massoretischen Recension aber entsprechen die Worte καὶ οἶνον εἰς τὴν ἀγοράν σου ἔδωκαν. Ἐξ

Ἀσὴλ σίδηρος εἰργασμένος καὶ τροχιὰς ἐν τῷ συμμίκτῳ σού ἐστιν. Sie lesen also מאוזל erst nach בעזבוניך נתנו und beginnen mit ihm einen neuen Satz. Statt der südarabischen Javanäer bieten sie ויין und Wein; für ודן haben sie kein Aequivalent, es sei denn, dass ihr ἔρια ἐκ Μιλήτου als Aequivalent für ודן וצמר צחר anzusehn ist.

Es lehrt nun die Structur der Verse von v. 12 an, dass die LXX im Rechte sind, wenn sie 1) mit מאוזל einen neuen Satz beginnen 2) mit בעזבוניך נתנו die vorhergehende Aufzählung schliessen. Ezechiel sucht der Aufzählung einzelner Völker, welche auf dem tyrischen Weltmarkte verkehren, dadurch das Gepräge der Trockenheit zu nehmen, dass er für das Beschicken des Marktes und Vertreiben der Waaren verschiedene Ausdrücke wählt. Doch ist die Auswahl nicht gross, und es steht ihm daher nicht für jedes Volk ein besonderer Ausdruck zu Gebote. So hilft er sich denn durch kleine Umbiegungen derselben Redensarten. Es verläuft infolge dessen die Aufzählung also:

1) Tartessos: תרשיש סחרתך מרב כל־הון בכסף ברזל בדיל ועופרת נתנו עזבוניך
2) Nördliches Kleinasien: יון תובל ומשך המה רכליך בנפש אדם וכלי נחשת נתנו מערבך
3) Togarma: מבית תוגרמה סוסים ופרשים ופרדים נתנו עזבוניך
4) Rhodos und griechische Inseln: בני דדן (רדן l.) רכליך איים רבים סחרת ידך קרנות שן והובנים השיבו אשכרך
5) Aramaea: ארם סחרתך מרב מעשיך בנפך ארגמן ורקמה ובוץ וראמות וכדכד נתנו בעזבוניך
6) Judaea: יהודה וארץ ישראל המה רכליך בחטי מנית ופנג ודבש ושמן וצרי נתנו מערבך

Zu dem angeführten stimmt nun das, was wir v. 18 über Damascus lesen, nicht durchweg. Zwar wenn es v. 18a heisst דמשק סחרתך ברב מעשיך מרב כל־הון, so stimmt dies mit Ausnahme des Umstandes, dass hier wie bei Aramaea zu ברב מעשיך noch מרב כל־הון hinzutritt, zu dem in 12a, 13a, 15a, 16a, 17a über Tartessos, Kleinasien, Rhodos, Aramaea, Judaea Bemerkten. Ganz abweichend ist aber der Schluss v. 18b. בין חלבון וצמר צחר. Hier werden nur die Waaren genannt, mit welchen Damascus den Markt bezieht. Letzteres aber, was der Prophet sonst nirgends zu bemerken versäumt, bleibt unausgedrückt. Man könnte sich nun zum Beweise dafür, dass dies nicht auffällig sei, auf das v. 20 über דְּדָן Ausgesagte berufen. Allein dort haben wir einen kurzen Nominalsatz sogar ohne ein מרב כל־הון oder dem Entsprechendes. Wenn in v. 18 auf סחרתך nicht nur ברב מעשיך מרב כל־הון sondern weiter בין וגו folgt, so ist letzteres nothwendig der Anfang eines

neuen Satzes, welcher des Schlusses entbehrt. Nun wechselt im Vorhergehenden נתנו עזבוניך v. 12. 14, bezw. בעזבוניך v. 16 mit נתנו מערבך v. 13. 17, welches nochmals mit kleiner Abänderung in במערבך היה v. 19 wiederkehrt, während v. 15 dafür השיבו אשכרך gesagt war. Man vermisst also bei der in der Stelle bestehenden Reihenfolge von Ausdrücken ein נתנו עזבוניך oder eine verwandte Redensart. Diese aber steckt eben in בְּעִזְבוֹנַיִךְ נָתֶנוּ v. 19. Bis dahin ist also von Damascus die Rede, erst dort, wie dies LXX thun, v. 18 zu schliessen.

Ebenso aber heischt die Angabe, dass ברזל עשות קדה וקנה auf den tyrischen Markt gekommen seien, eine nähere Angabe darüber, aus welchen Productionsgebieten diese Waaren dorthin eingeführt worden sind. Diese Angabe kann nur in מאוזל gefunden werden und wird in ihm um so passender gefunden, als ברזל קדה וקנה als südarabische Handelsgüter bezeugt sind. Da nun בעזבוניך נתנו sich als zum Handel der Damascener gehörig auswies, so haben wir mit den LXX מאוזל und בעזבוניך נתנו umzustellen.

Keinerlei Grund aber haben wir, etwa ודן ויון mit umzustellen. Denn במערבך היה kann nur von מאוזל abhängen, nicht aber von ודן ויון מאוזל. Die beiden Worte ודן ויון gehören noch zu Damascus. In ihnen kann nur die Erwähnung weiterer damascenischer Handelsgüter stecken. Insofern rechtfertigt sich die Lesart der LXX ויין. Doch vermisst man dabei die Angabe des Ortes, an welchem dieser Wein gewachsen ist. Und so mag denn eine weitere Textverderbniss den Worten zu Grunde liegen. Näher auszumitteln, welche, das würde, auch wenn Aussicht des Gelingens vorhanden wäre, für unsern Zweck völlig gleichgültig sein. Es genügt erwiesen zu haben, dass in der Stelle, in welcher von den Exegeten ziemlich einstimmig arabische Ionier gefunden werden, ein Verderbniss vorliegt, und dass, wenn die Worte nicht etwa ein Glossem sind, nach dem ursprünglichen Sinne der Stelle dort nur von irgend welchen damascenischen Waaren, nicht aber von einem Volke, geschweige denn von südarabischen Ioniern kann geredet worden sein.

Es würde nun diese Annahme eines arabischen Volkes Javan unter den a. t. Exegeten kaum so grossen Anklang gefunden haben, wenn nicht gleichzeitig auch auf dem Gebiete der indischen Alterthumskunde ein arabisches Javanvolk gespukt hätte. Es ist eine Annahme Chr. Lassen's, dessen grosse Verdienste um die Wissenschaft durch diesen Irrthum nicht geschmälert werden, dass die Nachrichten der alten Inder ein von den Ioniern verschiedenes, wahrscheinlich semitisches, Volk Yavana kennten. Auf Lassen

pflegen sich diejenigen a. t. Theologen zu berufen, welche ein südarabisches Javan annehmen, während sich, es ist dies für den ganzen Streit characteristisch, Lassen hinwiederum auf Ez. 27, 19 für seine Annahme beruft. Schon das würde nach der obigen Beweisführung ein entscheidendes Argument gegen Lassen's Annahme abgeben, auch wenn sich nicht die aus der indischen Alterthumskunde von Lassen beigebrachten Stützen seiner Meinung als gänzlich hinfällig auswiesen.

Es ist selbstverständlich, dass wir für die Bestimmung der Bedeutung der indischen Bezeichnung Yavana von denjenigen Stellen ausgehn, welche historisch fixierbar sind. Für indische Verhältnisse trifft es sich sehr glücklich, das dies überhaupt möglich ist. Wir sahn bereits früher (S. 125), dass die älteste, zu datierende Stelle, welche den Ausdruck Yavana bietet, sich auf den Inschriften des Königs Açoka findet.[15] Es ist das ein Enkel des Ḳandragupta, oder, wie die Griechen sagen, Sandrakottos, welcher nach Poros' Ermordung den Aufstand gegen die makedonische Herrschaft leitete. Es ist nicht der mindeste Zweifel, dass der von ihm gebrauchte Ausdruck yonarâja „Griechenkönig" in seinem ersten Theile das Wort Yavana in derselben Bedeutung enthält, in welcher die Perser Yaunâ gebrauchen. Von den Persern wird Alexander und sein Heer den Indern als „Ionier" bezeichnet worden sein. Waren es doch ohne Zweifel persische Dolmetscher, welche den Verkehr zwischen Makedonen und Indern ermöglichten und vermittelten.

Wir haben bei diesem Befunde einfach zu versuchen, ob nicht die übrigen Stellen, welche die Bezeichnung yavana tragen, sich der Beziehung auf die Hellenen fügen. Da ist nun gar kein Hinderniss vorhanden, die Yavana, zu welchen Açoka buddhistische Missionare gesandt haben will, für makedonische Fürsten zu halten. Der Yavana Dharmaraxita, welcher in Aparântaka 70,000 Menschen zum Buddhismus bekehrt haben soll, kann ein Buddhist griechischer Abstammung mit indischem oder indisiertem Namen gewesen sein.

Es findet sich ferner bei Pâṇini das weibliche Adjectiv yavanânî „Graeca". Die Ueberlieferung bezieht es auf lipi „Schrift". Es mag dies nun richtig sein oder nicht, so folgt einfach aus dem Umstande, dass Pâṇini dieses Wort hat, dass er nach Alexander gelebt haben muss, wie dies A. Weber[16] gegenüber den Ausführungen Lassen's, sowie derjenigen Indologen, welche Pâṇini in vorhellenistische Zeit setzen, betont hat. Es geht nicht an, einem in bestimmter Zeit, in bestimmter Bedeutung nachweis-

baren Worte um deswillen eine andere Bedeutung zuzuschreiben, weil aus sehr vagen Hypothesen einem Schriftsteller, welcher dies Wort gebraucht, ein höheres Zeitalter angewiesen werden möchte.

Noch weniger beweiskräftig sind die übrigen, von Lassen beigebrachten Gründe. Dass der aus Arabien stammende Weihrauch yâvana genannt wird, ist bei dem sehr jungen Alter der Quelle dieser Bezeichnung, des Amara Kôsha völlig irrelevant.[17] Bezeichnungen aber wie yavanapriya für den Pfeffer, yavanêshta für das Zinn sind ohne alle Beweiskraft. Denn wir haben weder eine Gewähr dafür, dass die ihnen zu Grunde liegenden volksthümlichen Annahmen zutreffen, noch übersehn wir überhaupt die Verhältnisse des Handels, unter welchen sie sich gebildet haben.

Wir kommen zur zweiten Stelle, in welcher יָוָן in einem andern Sinne als Ionier oder Griechen aufgefasst worden ist, Joel 4, 6. Dort droht der Prophet den Tyriern, Sidoniern und Philistern, welche Kinder Jerusalems und Judas an die בְּנֵי הַיְוָנִים weit von ihrer Heimath hinwegverkauft haben, damit, dass Gott jene zurückführen, ihre Söhne und Töchter aber dafür in die Hand der Judäer geben werde, welche sie dem fernen Volke der Sabäer verkaufen sollen.

Es hat nun zuerst A. Credner in seinem an mehr bestechenden und blendenden als stichhaltigen Ausführungen reichen Commentare über Joel[18] diese „Söhne der Ionier“ in Arabien gesucht. Credner geht von den zwei irrthümlichen Voraussetzungen aus, dass Joel 4, 6. Za. 9, 13. Am. 1, 9 auf ein und dasselbe Ereigniss zielen, und dass Am. 1, 9 auf Benutzung von Joel 4, 6 zurückgeht. Amos bedroht in jener Stelle die Stadt Tyros mit Zerstörung, weil ihre Bewohner „eine vollzählige Gefangenenschaar an Edom ausgeliefert und des Bruderbundes nicht gedacht haben“. Zu diesen Edomitern gehören nun nach Credner's Annahme[19] auch jene Javanäer. Denn er meint, dass der Völkername Edomiter im A. T. in einem engeren und einem weiteren Sinne gebraucht werde. In ersterem bezeichne er die Bewohner des Gebirges Seir, in letzterem die Bewohner des gesammten Landstriches südwärts von Palästina bis zum rothen Meere.

Es ist bekannt, welchen Beifall die Ansicht des verdienstvollen Giessener neutestamentlichen Theologen über das Zeitalter Joels bei den alttestamentlichen Theologen, sowohl, wenn es erlaubt ist, zwei Schlagworte zu gebrauchen, bei Kritikern als bei Apologeten gefunden hat. Es ward, man kann geradezu sagen, herrschende Annahme, dass Joel, welcher die unumstrittene Herrschaft gesetzlicher Zustände in Jerusalem voraussetzt, welcher keinen Höhen-

dienst kennt, welcher Aelteste erwähnt, nicht etwa in jener langen Periode nach Beendigung des Exiles geweissagt habe, in welcher die mosaische Thora die Grundlage und das Muster aller Verhältnisse und Einrichtungen des zu einer Gemeinde gewordenen Volkes bildete, sondern in einer vorexilischen Spanne von Zeit, für welche man das Gleiche ohne ausreichende Gründe voraussetzte.[20] Man fand es glaubhaft, dass ein Prophet, welcher nichts von einem Königthume weiss und keinerlei Königsopfer trotz gegebener Veranlassung erwähnt, nicht in der langen königlosen Periode nach Ablauf des Exiles gelebt habe, sondern während eines kleinen vorexilischen Zeitraumes, in welchem freilich ein König vorhanden war, aber als minderjährig nicht regierte. Man setzte mit einer in der a. t. Wissenschaft geradezu frappierenden Uebereinstimmung Joel als ältesten der schriftstellernden Propheten vor alle schriftstellernde Prophetie, man machte ihn zum Zeitgenossen eines Elisa, ohne sich zu fragen, wie sich der Gedankeninhalt des Buches Joel dazu reime. Vatke[21], welcher Joel um seines Inhaltes willen in die persische Zeit eingliederte, ward auch hier überhört. Mehrere Vertheidiger der Tradition[22] aber benutzten die Credner'sche Hypothese ganz wider sonstigen Brauch, um von ihr aus an Obadja, welcher auf Jerusalem's Zerstörung Bezug nimmt, einen noch älteren Propheten nachzuweisen. Es ist nicht ohne Interesse zu bemerken, dass es ein n. t. Theologe[23] gewesen ist, welcher zuerst die Hypothese des n. t. Theologen Credner über Joel energisch bestritten hat.

Wiewohl jedoch die Hypothese Credner's über die Abfassungszeit Joels fast allgemeine Annahme ward, ist seine Aufstellung über יָוָן von den meisten Theologen, welche jener Hypothese beitraten und wie er in Ez. 27, 19 ein arabisches Javan fanden, verworfen worden. Es war in der That leicht einzusehn, dass aus der Stelle Joels für den Wohnsitz der Javansöhne eher das Gegentheil folge. Weil die Feinde Judas gefangene Judäer in ferne Länder verkauft haben, soll ihnen zur Strafe das Gleiche durch die Judäer geschehn. Sie sollen als Gefangene an ein im äussersten Süden wohnendes Volk verkauft werden. Man sucht nun am naturgemässesten den Wohnsitz der Javansöhne in entgegengesetzter Himmelsrichtung, also im Norden. Dann aber ist einfach an die Ionier zu denken. Und zwar erscheinen bei diesem Ansatze, wie H. Ewald richtig gesehn hat, die Ionier als näher wohnend als die Sabäer, und ist dies ganz naturgemäss, da man die ersteren auf dem Seewege, die letzteren auf dem Landwege aufsuchte.

Der Meinung Credner's, das Joel 4, 6 erwähnte Javan sei

in Arabien zu suchen, sind infolge des frühzeitig dagegen erhobenen Widerspruches nur beigetreten G. Baur[24], F. Hitzig[25] und Hitzig's Schüler Kneucker.[26]

Auf den an zweiter Stelle genannten Gelehrten, den genialen Entdecker des Landes خاطرى, der bei feinster grammatischer Schulung, nicht alltäglicher Gelehrsamkeit und grossem Scharfsinne doch in etymologischen Dingen das Mögliche vom Unmöglichen niemals zu scheiden vermocht hat, und bei seiner ganzen Art zu etymologisieren von Lassen's Ausführungen mehr als andere Gelehrte angezogen werden musste, übte die Credner'sche Aufstellung jedoch einen ganz besonderen Reiz aus, so dass er die arabischen Javanäer auch noch auf eine dritte Stelle des A. T. übertrug, auf Za. 9, 13. Hierin hat er allerdings, soweit mir bekannt, ausser an Kneucker keinen Nachfolger gefunden. Da jedoch auf dem Gebiete der a. t. Wissenschaft auch die gezwungenste und unnatürlichste Ansicht leicht Anhänger findet, und ein Zurückkommen auf Hitzig's Aufstellung daher nicht ausgeschlossen ist, so ist es nicht überflüssig, sie näher anzusehn.

Freilich muss zunächst anerkannt werden, dass Hitzig mit ihr nur eine Consequenz der herrschenden kritischen Ansicht über die Entstehung von Za. 9—14 zog. Wie bei der Bestimmung der Abfassungszeit Joels ist die Kritik auch bei der von Za. 9—14 in einer für alle Zeiten denkwürdigen Weise in der Irre gegangen. Za. 9—14 ist ein nachexilisches Schriftstück, welches sich nach seinen Ideen wie seinen historischen Voraussetzungen am besten als im Anfange des 3. Jahrhunderts v. Ch. entstanden begreift.[27] Der schon von Hengstenberg[28] vollgültig geführte Beweis, dass der Verf. von Za. 9—14 nicht nur die älteren Propheten, sondern auch Jeremia und Ezechiel gekannt und benutzt habe, ist, wenn man von Bleek's[29] unmethodischem Versuche einer Widerlegung absieht, von der Kritik in nicht gerade rühmlicher Weise todt zu schweigen versucht worden. Freilich muss demgegenüber anerkannt werden, dass Hengstenberg durch einzelne Schwächen seiner Untersuchung den Gegnern den Widerspruch erleichtert hat. Dieselbe verläuft zu sehr in Einzelheiten und ist nicht frei von dem Bestreben mit Zurückstellung der Entlehnungen aus den älteren Propheten die aus jüngeren hervorzuheben.

Za. 9, 13 denkt den Eintritt der messianischen Zeit abhängig von der Ueberwindung der בְּנֵי יָוָן durch die Kinder Zions. Javan ist also die Israel feindliche Weltmacht. Auch wenn es in Südarabien ein Javan gegeben haben sollte, was nach unserer Untersuchung nicht der Fall ist, käme es deshalb Za. 9, 13 nicht in Betracht.

Es folgt hieraus aber nicht nur die Haltlosigkeit der Hitzig'schen Ansicht, sondern es folgt hieraus die der kritischen Position überhaupt. Eine Weltmacht, welche den Namen Javan tragen konnte, hat es erst seit der Eroberung des Perserreiches durch Alexander gegeben. Indem die Kritik Za. c. 9—11 in die assyrische Zeit verlegte, verstiess sie gegen ihre eigenen Principien, nach welchen eine solche Weissagung erst möglich war, nachdem die Weltmacht Javan bereits bestand. Freilich waren auch die Ausführungen der Apologeten theils hinfällig, theils standen sie mit dem gewonnenen Resultate in Widerspruch. Aber für diese hatte es bei völlig anderen Vorstellungen von dem Wesen der hebräischen Prophetie keine Schwierigkeit, ein Schriftstück aus der ersten Zeit des zweiten Tempels herzuleiten, welches die griechische Weltmonarchie kennt. Indem einerseits die Apologeten mit dem Nachweise nachexilischer Abfassung von Za. c. 9—14 die Authentie erwiesen zu haben glaubten und ihre Argumente lediglich auf Grund der Aufstellungen der Kritiker wählten, indem die letzteren andererseits der irrigen Behauptung jener die eben so irrige, auf oberflächlicher Untersuchung des Schriftstückes beruhende Behauptung vorexilischer Abfassung entgegensetzten, und ihre Aufstellungen gleichfalls lediglich auf Widerlegung der Gegner einrichteten, übersahn beide das wirkliche Ziel der Untersuchung vollständig, verfehlten sie es beide mit der gleichen Zuversicht, das Richtige gefunden zu haben.

Wir fanden daher als Resultat: das Wort יָוָן bezeichnet genau seinem Ursprunge entsprechend nicht nur bei den exilischen Propheten Ezechiel und Deuterojesaias, sondern auch noch bei dem nachexilischen Joel das Volk der Ionier. Der erste Versuch, dieses Wort in einer weiteren Bedeutung zu brauchen, findet sich Gen. 10, 4. Hier werden verschiedene seefahrende Mittelmeervölker, und zwar sicher die Bewohner von Tartessos, Rhodos und Cypern, wahrscheinlich auch die Karthager, unter den Begriff Jonier subsumiert. In der Bedeutung Hellenen aber findet es sich erst Za. 9, 13. Da. 8, 21. 10, 20, also in Schriftstücken aus der hellenistischen Zeit.

Anmerkungen.

[1]) v. 178.
[2]) v. 563.
[3]) v. 104.
[4]) Beh. I, 15. I. Z. 12. N. R[a] 28 f.
[5]) Lassen, Ch., indische Alterthumskunde. II[2] S. 223 ff.
[6]) Gesammelte Abhandlungen. Leipzig 1866. S. 255 ff.
[7]) Geringes Gewicht lege ich darauf, dass nach den assyrischen Nachrichten Gyges lydische Truppen dem Psametich zu Hülfe geschickt hat, vergl. Duncker, M., Geschichte des Alterthums I[5] S. 467, II[5] 584. Ein afrikanisches Volk Lud aber scheint es mir nicht gegeben zu haben. Allerdings sind noch neuerdings Th. Nöldeke in Schenkel's Bibellexicon IV, S. 64 und R. Smend, der Prophet Ezechiel erklärt, Leipzig 1880, S. 198 (zu 27, 10) für diese Annahme eingetreten, welche auch A. Dillmann, die Genesis, Lpzg. 1875, S. 199 (zu 10, 13) anerkennt, wiewohl er in schlagender Weise die Unhaltbarkeit aller bisherigen Versuche nachweist, dieses vermeintliche afrikanische Lud irgendwo aufzufinden. Allein weder Nöldeke's noch Smend's Argumente vermögen mich zu überzeugen. Es sind nämlich diejenigen a. t. Stellen, aus welchen man herkömmlicher Weise die Existenz eines afrikanischen Ludvolkes zu beweisen pflegt, entweder verderbt oder sie enthalten rhetorische Figuren, auf welche sich keinerlei geographische Schlüsse bauen lassen. Letzteres ist z. B. der Fall Ez. 27,10. Diese Stelle nennt als im Söldnerheere der Stadt Tyros befindlich Perser, Lud und Put. Das letztgenannte Volk ist freilich ein afrikanisches. Deshalb aber nun auch Lud in Afrika zu suchen, geht um so weniger an, als die Aufzählung mit den Persern beginnt. Mit viel grösserem Rechte könnte man Put in Asien suchen, weil es hier neben zwei asiatischen Völkern genannt wird. Es liegt das auch näher als mit J. Schulthess, das Paradies Zürich 1816, S. 154 f. und A. Dillmann in Schenkel's Bibellexicon IV S. 470 an jener Stelle bei Ezechiel nicht an das ein halbes Jahrhundert später zur Weltherrschaft kommende Volk der Perser, sondern an einen von Strabo und Plinius erwähnten obscuren nordafrikanischen Stamm mit ähnlich klingendem Namen zu denken, von dem sonst nirgends etwas verlautet und bei welchem auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden ist, dass er innerhalb des geographischen Gesichtskreises Ezechiels gestanden habe. Ich meine, dass einer solchen Annahme keine grössere innere Wahrscheinlichkeit einwohnt, als der von Dillmann a. a. O. mit vollem Rechte zurückgewiesenen Hitzig'schen Combination unserer Stelle mit den afrikanischen Persern und Medern Sallust's (Jugurtha 18). Nöldeke aber, welcher sich a. a. O. darüber wundert, dass Gesenius die Beziehung von Lud auf asiatische Lyder wieder aufgenommen habe und Erörterungen darüber anstellt, ob man an lydische Söldner denken könne, scheint mir den geographischen Kenntnissen eines jerusalemer Priesters zu grosse Ehre anzuthun, welchem Lud und Put wahrscheinlich lediglich unter den Begriff fernwohnender Barbaren fielen. Dass Tyros wirklich lydische Söldner gehabt habe, folgt nach meiner Ueberzeugung nicht aus Ezech. 27, 10. Die Möglichkeit aber wird man zu-

zugeben haben. Das griechische Gerede von lydischer Verweichlichung passt augenscheinlich nicht auf das Volk der Mermnaden, welches den Einfall der Kimmerier überstand, mit den Medern nicht unrühmlich kämpfte, ein grosses Reich errichtete und diesem nach hartem Kampfe die kleinasiatischen Griechenstädte einverleibte. Das Urtheil Herodot's 1,79 ἦν δὲ τοῦτον τὸν χρόνον (zur Zeit des Cyrus) ἔθνος οὐδὲν ἐν τῇ Ἀσίῃ οὔτε ἀνδρειότερον, οὔτε ἀλκιμώτερον τοῦ Λυδίου wird wohl das Richtige treffen. Jene Verweichlichung soll ja auch erst Folge der Unterjochung durch die Perser sein. Wenn uns nun auch noch später Züge lydischer Tapferkeit begegnen, man denke an die Vertreibung der aufständischen Griechen aus dem bereits eroberten Sardes 499, so wird daran zu erinnern sein, dass sich im Oriente üppige Sitten und Tapferkeit von Alters bis auf den heutigen Tag nicht ausgeschlossen haben.

Dass wir aber in der That uns hüten müssen, auf Ezechiel 27, 10 geographische Schlüsse zu bauen, lehrt ein Blick auf 38, 5, wo in dem Heere des Gog neben Persern auch Kusch und Put erscheinen. Will man deshalb die beiden letztern in Asien suchen? Wir haben 27, 10 wie 38, 5 nur eine rhetorische Phrase, welche besagt, dass jene Heere aus allerhand, selbst fernen Nationen bestehn, also sehr gross sind.

Bei dieser Sachlage kann auch die Stelle Ez. 30, 5 keinerlei Entscheidung zu Gunsten afrikanischer Lyder bringen; auch hier steht לוּד als fernwohnendes Volk lediglich des Gleichklangs wegen neben פּוּט, wie ihm aus demselben Grunde noch לוּב folgt. Denn dass in כּוּשׁ וּפוּט וְלוּד וְכָל־הָעֲרָב וְכוּב für das letzte Wort וְלוּב herzustellen ist auf Grund der Uebersetzung der LXX: Πέρσαι καὶ Κρῆτες καὶ Λυδοὶ καὶ Λίβυες καὶ πάντες οἱ ἐπίμικτοι, lehrt die Erwägung, dass die בְּנֵי אֶרֶץ הַבְּרִית allein den Gegensatz zu den fremden Völkern bilden, dass sonach die Aufzählung der letzteren mit וְכָל־ הָעֲרָב geschlossen haben wird. Nicht weil Lyder unter den סֹמְכֵי מִצְרַיִם gewesen wären, werden sie vom Propheten genannt, sondern um כָּל־הָעֲרָב zusammenzubringen. Die LXX aber würden, wie Smend richtig gesehn hat, Λίβυες nicht geschrieben haben, wenn sie es nicht in ihrer Vorlage wirklich gefunden hätten. Denn sie geben mit Λίβυες sonst פּוּט wieder und sehn sich nun hier, wo sie es für לוּב brauchen, genöthigt כּוּשׁ וּפוּט durch Πέρσαι καὶ Κρῆτες zu ersetzen. Uebrigens verrathen sie, wenn sie sich dies erlauben, ein feineres Gefühl für den geographischen Werth solcher Notizen als viele Neuere.

Anders steht es allerdings mit der Stelle Jer. 46, 9. In dieser erscheinen im Heere Aegyptens כּוּשׁ וּפוּט תֹּפְשֵׂי מָגֵן וְלוּדִים תֹּפְשֵׂי דֹרְכֵי קָשֶׁת, „Kusch und Put, die den Schild tragenden (d. h. schwer bewaffneten), und die den Bogen spannenden (streiche im zweiten Gliede תֹּפְשֵׂי, es ist aus dem ersten wiederholt, während man statt seiner eher im zweiten Gliede noch einen zweiten Volksnamen erwarten sollte) Lyder". Hier handelt es sich um ein bestimmtes, näher nach seiner Fechtweise beschriebenes Volk. Und das Vorhandensein lydischer Söldner im ägyptischen Heere anzunehmen, ist zwar möglich, eine solche Annahme ist jedoch beim gänzlichen Fehlen aller sonstigen diesbezüglichen Nachrichten wenig wahrscheinlich. Allein es befremdet, dass dieses Volk hier nicht wie sonst im Singulare לוּד, sondern im Plurale לוּדִים heisst. So steht nur noch Gen. 10, 13. Bei dem Schriftsteller, welcher פַּתְרֻסִים bildet, befremdet es weniger, wiewohl es auch bei ihm zu beanstanden ist. Hier aber ist es verdächtig. Es lehrt nun eine Vergleichung von Nah. 3, 9, dass hier neben Aegypten, Meroe, Put ursprünglich nicht לוּדִים sondern לוּבִים gestanden hat, welche auch Da. 11, 43 neben Aegypten und Meroe genannt werden.

So bleibt denn nur die eine Stelle Gen. 10, 13, welche ein afrikanisches Volk der Lyder kennt, indem sie לוּדִים als Erstgeborenen Aegyptens, also als besonders wichtiges, mit Aegypten in Verbindung stehendes Volk erwähnt. Um so mehr befremdet, dass sonst von ihm nichts zu finden ist. An das asiatische Volk der Lyder zu denken ist nicht wohl möglich. Auch hier wird daher wie Jer. 46, 9 לוּבִים zu lesen sein. Die Erwähnung dieses Volks wird man immer an dieser Stelle vermissen und es ist eine blosse Aushülfe לְהָבִים auf dasselbe zu deuten. Dass letzteres bei der Emendation von לוּדִים zu לוּבִים nicht zu deuten ist, ist kein Gegengrund. Auch die עֲנָמִים 'Ενεμετιείμ und נַפְתֻּחִים sind uns ja unbekannt. Ist die Aenderung eine bewusste gewesen, so ist sie möglicherweise Folge jener bei den LXX belegten Deutung von פּוּט, welches Gen. 10, 6 als Sohn Ham's erscheint, auf die Libyer. לוּדִיִּם 1 Chro. 1, 11 ist wie überhaupt v. 10—16 dem ursprünglichen Texte der Chronik nicht zugehörig und nur Zeuge für das Alter der Verderbniss von Gen. 10, 13.

[8]) Bei diesem hinwiederum mag die gemeinsame Nennung wie bei Herodot 3, 94. 7, 78 ihren Grund in der Nachbarschaft beider haben.

[9]) Vgl. Anm. 7.

[10]) Nur einmal, da 2 Chro. 1833 blose Wiederholung ist.

[11]) Die bereits von Schulthess, das Paradies S. 263 aufgestellte Meinung, dass אֱלִישָׁה der älteste Name für Karthago sei, passt unter allen Erklärungen dieses Namens Gen. 10, 4 am besten, wie sie auch vortrefflich zu Ez. 27, 7 stimmt, nach welcher Stelle von den אִיֵּי אֱלִישָׁה purpurgefärbte Zeuge auf den tyrischen Markt kamen. Dillmann, Genesis S. 187 urtheilt, Karthago gehöre nicht hierher. Es dürfte indessen schwer sein, einen Grund gegen die Annahme einer Erwähnung Karthagos an dieser Stelle aufzustellen, welcher nicht auch gegen die Erwähnung von Tartessos spräche, das doch nach allgemeiner Annahme mit dem daneben stehenden תַּרְשִׁישׁ gemeint ist. Wo die phönicische Colonie Tartessos genannt wird, kann auch Karthago genannt werden. Dass Karthago Ez. 27 und Gen. 10 unerwähnt geblieben sein sollte, ist schwer glaublich. Die Uebersetzung des Targum zu Ezechiel מְדִינַת אִיטַלְיָא ist lediglich gerathen, wie die Beziehungen auf Elis, Aiolis, Hellas gerathen sind Dillmann's Schlüsse gehn von der Voraussetzung aus, dass in Javan Griechenland enthalten sei, was wir nicht als richtig anzuerkennen vermögen. Wenn nach der Sage die tyrische Königstochter Elissa die Stadt Karthago gründet, so bedeutet das lediglich, dass die afrikanische Colonie Karthago eine Gründung der Metropole Tyros ist, und sie ist nichts als eine Variante der andern Sagen, wonach Karthago von Karchedon (Eusebi Chron. lib. duo ed. Schöne. Vol. II. Berlin 1866, S. 61) oder von Zoros (Azoros) und Karchedon gegründet worden ist. Und zwar ist sie eine ältere Variante dieser beiden letzteren, wiewohl sie sich nicht höher hinauf als auf den sicilischen Geschichtsschreiber Timaios zurückführen lässt (s. d. Tractatus Anonymi de mulieribus, quae bello claruerunt i. d. Bibliothek d. alt. Literatur u. Kunst. Stück 6. Göttingen 1789. Inedita S. 15 ff.), während für die letzte der beiden andern der fast um ein Jahrhundert ältere sicilische Geschichtsschreiber Philistos als Gewährsmann citiert wird (Syncellus ed. W. Dindorf. Bonn 1829 I, S. 324). Dass die Elissasage nicht anders gedeutet werden darf, ergibt sich deutlich aus der Vergleichung einer vierten Variante der Gründungssage von Karthago, nach welcher die tyrische Königstochter, welche auf ihrer Flucht nach Lybien Karthago gründete, vielmehr Karthagena hiess (Syncellus I, S. 345). Auch die von Dillmann angeführte

Glosse Ἐλισσὰ ἐξ οὗ Σικελοί dürfte als Beweis für die Gleichung אֱלִישָׁה-Karthago anzusprechen sein. Elissa war also der alte Name Karthagos. Er scheint aus dem Mund der Griechen früher geschwunden zu sein als aus dem der Palästinenser. Doch wäre auch denkbar, dass sich die beiden Namen Elissa und Karthago ursprünglich wie Tartessos und Gades zu einander verhielten. Letzterer Name fehlt dem A. T. ebenso wie der Name Karthago.

12) s. E. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung. Giessen 1878, S. 258. Monatsberichte d. königl. Acad. der Wissensch. zu Berlin 1880, S. 277.

13) Phaleg, 1651 I, 132 f.

14) Commentar üb. d. Genesis. 2. Aufl. Halle 1871. S. 165.

15) s. Ch. Lassen, indische Alterthumskunde II 2, S. 123 ff.

16) A. Kuhn, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, Berlin 1856, Bd. V, S. 221 ff. A. Weber, Indische Studien, Bd. V, Berlin 1861, S. 16 ff.

17) s. Weber, a. a. O.

18) Der Prophet Joel übersetzt und erklärt v. K. A. Credner. Halle 1831. S. 241 ff.

19) a. a. O. S. 45 ff.

20) Die Annahme stützt sich auf 2 Kö. 12, 1—3, welche Verse dem Compilator angehören. Ob er zu diesem Urtheile berechtigt war, vermögen wir nicht zu controlieren. Doch folgt daraus, dass der Priester Jojada mit Hülfe der königlichen Leibwache Athalja gestürzt hat, noch nicht, dass er Joas' Regierung beeinflusst hat. Und geschah dies, so folgt auf keinen Fall daraus, dass Zustände eintraten, wie sie das Buch Joel voraussetzt.

21) W Vatke, die biblische Theologie. I, 1. Berlin 1835. S. 462. Anm. 1.

22) Hengstenberg und Hävernick zeigen auch hier ein feineres Gefühl, indem sie sowohl diesen Gebrauch der Credner'schen Hypothese als letztere selbst ablehnen. Wenn Hävernick an die Widerlegung der Credner'schen Hypothese viel Raum verschwendet, daneben aber den Vatke-schen Ansatz als ein keiner Widerlegung bedürftiges Paradoxon bei Seite zu schieben sucht, so zeigt sich hierin die grosse Verwandtschaft des Standpunktes Hävernicks und der Kritiker.

23) A. Hilgenfeld, Ztschrft. f. wissensch. Theol. IX (1866) S. 412 ff. XIII (1870) S. 442 f. XVI (1873) S. 155.

24) Der Prophet Amos. Giessen 1847.

25) Die kleinen Propheten erklärt Lpzg. 1838. S. 23. 2. Aufl. Lpzg. 1852. S. 85 ff. 3. Aufl. Lpzg. 1863. S. 85 f.

26) Schenkel, Bibellexicon III, S. 196.

27) Für weiteres verweise ich auf meine demnächst zur Veröffentlichung kommende Abhandlung über die Abfassungszeit von Za. 9—14. [ZATW. I, 1 ff. II, 151 ff. 275 ff.] Nach abgeschlossener Untersuchung sah ich aus Gött. Gelehrt. Anzeigen 1877, S. 185, dass auch hierin J. Wellhausen die Haltlosigkeit der kritischen Tradition erkannt hat.

28) E. W. Hengstenberg, Christologie des Alten Testamentes Theil 2. Abth. 1. Berlin 1832. S. 90 ff. 2. Aufl. Theil 3. Abth. 1. Berlin 1856. S. 325 ff.

29) Studien und Kritiken 1852. S. 247 ff.

Die Zusammengehörigkeit von Za. 9 14 halten mit Recht fest W. Vatke, a. a. O. S. 553. Anm. 3 und A. Geiger, Urschrift u. Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857. S. 55 ff. Letzterer wird unter allen Neueren dem Inhalte des ganzen Abschnittes am meisten gerecht.

Der Text des Berichtes über Salomos Bauten.
1 Kö. 5—7.

[Aus ZATW III (1883), S. 129–177].

Auf das Geröll ziemlich junger Nachrichten über Salomo, welches wir 1 Kö. 5, 1—14 lesen, folgt jetzt gänzlich unvermittelt die Erzählung von Salomos Burg- und Tempelbau. Sie ermangelt aber jetzt nicht nur des naturgemässen Anschlusses nach rückwärts — welchen sie einst hatte, werden wir später noch sehen — sie ist auch, wie schon ein oberflächlicher Blick zeigt, nur in sehr entstelltem und überarbeitetem Zustande auf uns gekommen. Bei dem lebhaften Interesse, welches spätere Zeiten für alles mit dem Tempel in Verbindung Stehende empfanden, begreift es sich ja leicht, dass gerade ein solcher Text Zusätzen und Bearbeitungen ausgesetzt war. Die folgende Untersuchung soll es versuchen, soweit dies überhaupt noch möglich ist, die jüngeren Bestandtheile der Erzählung auszuschalten und ihre Schäden aufzudecken. Den ursprünglichen Text aber wird Niemand bei einem Stücke herzustellen versuchen, aus welchem zweifellos Bestandtheile ausgemerzt worden sind, und welches von solchen mannigfach überarbeitet worden ist, denen der Sprachgebrauch der Tempelbeschreibung Ezechiels und der Stiftshüttenbeschreibung in P. C. geläufig war. Unternommen wurde diese Untersuchung, um die älteste Ueberlieferung über Salomos Bauthätigkeit festzustellen und wo möglich Anhaltspunkte zur Bestimmung ihres Alters und Ursprungs zu gewinnen.

Es ist weder ihr Zweck die hebräische Vorlage der LXX herzustellen, noch die Entstehung des Textes derselben zu untersuchen.

Noch sei bemerkt, dass aus leicht zu errathenden Gründen von der Cultusgeschichte möglichst wenig Gebrauch gemacht worden ist. Die Untersuchung geht vielmehr zunächst von der Voraussetzung aus, dass wer Baulichkeiten beschreiben will, einer bestimmten, ihm durch die Natur des zu Beschreibenden gegebenen, Anordnung folgen, nicht aber planlos in der Beschreibung Unzusammengehöriges zusammenwerfen werde. Wer ein Haus beschreibt, beginnt nicht mit dem Dach und lässt nicht auf die

Beschreibung des Kellers die eines Mansardenzimmers oder eines Einrichtungsgegenstandes aus einem der Stockwerke folgen, auch wenn er nur ein mittelmässiger Schriftsteller ist. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, dass wir keinen Grund haben, den Berichterstatter für einen unordentlichen Erzähler zu halten. Von diesen Gesichtspunkten aus soll ohne allzuweit auszugreifen den alten Bestand des Berichtes von jüngern Zuthaten zu säubern versucht werden.

5, 15 = LXX 5, 1 ist die Einleitung einer Erzählung über den von Hiram von Tyros mit Salomo angeknüpften Handelsverkehr. Eine solche bildet die passende Ueberleitung zu Salomos Burgbau, weil dieser Handelsverkehr wie überhaupt zur Förderung des Baues so namentlich dazu von ihm benutzt wurde, sich durch Vermittelung Hirams das nöthige Cedernholz zu verschaffen. Der Vers muss seinem Inhalte nach an einer Stelle gestanden haben, welche von den ersten Ereignissen in Salomos Regierung erzählte. Der Verkehr entsteht durch Vermittelung einer Gesandtschaft, welche von Hiram abgesandt wird, um Salomo zur Thronbesteigung zu beglückwünschen. Nach abschliessenden Berichten, wie sie c. 4, c. 5, 1—14 bieten, hat er keinen Platz.

Aber gleich mit diesem einleitenden Verse 5, 15 bricht unsere Erzählung wieder ab. Die untrennbar verbundenen v. 16—20 können ihr ursprünglich nicht angehört haben. Sie sind deuteronomistischer Herkunft. Sollte auch etwa v. 19 nicht auf die Interpolation 2 Sa. 7, 13 Bezug nehmen, sondern umgekehrt letztere durch unsere Stelle veranlasst worden sein, so fällt doch die Rücksichtnahme auf deuteronomische Ideen auf den ersten Blick auf. Salomo motiviert in seiner Antwort an Hiram sein Vorhaben, den Tempel zu bauen, damit, dass Gott Israel jetzt Ruhe gegeben habe vor seinen Feinden. Es ist das der Zeitpunkt, an welchem Israel nach Dt. 12, 9. 10 den Gottesdienst an dem *einen* Orte einrichten soll, welchen sich Jahwe erwählen wird; die מְנוּחָה ist da. Nun widerspricht aber die Vorstellung, dass mit Salomo eine Zeit der Ruhe für Israel gekommen sei, wie dem wirklichen Geschichtsverlaufe so auch der ältesten Ueberlieferung, nach welcher Salomo vielmehr bald nach seinem Regierungsantritte in Kämpfe mit unbotmässigen Vasallenvölkern verwickelt worden ist; vgl. 1 Kö. c. 11, 14—25. Es ist die Meinung, Salomo nicht David habe den Tempel gebaut, weil erst Salomo die nöthige Ruhe hierzu

besessen habe, einer der uns erhaltenen Versuche, sich den, für spätere Zeiten so befremdlichen Umstand zu erklären, dass ihn der fromme David nicht gebaut hat.

Auch der weitere Inhalt von v. 16—20 zeigt, dass diese Verse weder alt sind, noch die naturgemässe Fortsetzung von v. 15 bilden können. Auf die Botschaft Hirams wird in Salomos Antwort gar keine Rücksicht genommen. Dann aber kann Salomo nicht wohl die Erbauung des Tempels als dasjenige Ziel, zu dessen Erreichung er um Hirams Beistand bittet, angegeben haben. Denn nach dem Bauberichte handelt es sich nicht bloss um die Erbauung des Tempels, sondern um den Bau des Tempels und der viel ausgedehnteren königlichen Burg, wie um Anfertigung verschiedener Baustücke und Geräthe von Bronce. Nun bildet die mit v. 15 beginnende Erzählung die Einleitung zum Bauberichte. Sie erklärt, wie es Salomo möglich wurde, die dort beschriebenen Bauten in der Hauptstadt des in den Künsten so unerfahrenen Israels zu errichten. Wir müssen daher erwarten, in der Antwort Salomos an Hiram Gedanken ausgedrückt zu finden, welche zu dem Bauberichte stimmen. Es kann nicht erwartet werden, dass der Schriftsteller bei Abfassung der Antwort Salomos gegen seine eigenen Voraussetzungen verstossen haben werde.

Wir haben also die Antwort, welche nach der Meinung des Schreibers von 5, 15 Salomo an Hiram von Tyros gegeben hat, nicht mehr. An ihre Stelle ist eine deuteronomistische Einschaltung getreten.

Es fragt sich nun, ob die Rückantwort Hirams v. 21 bis 23 aus der gleichen Feder wie v. 15 hergeleitet werden kann. Es ist kein Grund das zu bezweifeln. Deuteronomistische Züge finden sich in den ganz detaillierte Vorschläge enthaltenen Versen nicht. Auch stimmt Hirams Antwort nicht genau zu Salomos Anfrage. Hiram ist nach v. 22 um עצי ארזים und עצי ברושים begrüsst worden, während v. 20 nur ארזים oder falls LXX im Rechte ist עצים von Hiram verlangt werden.[1] Wir werden also v. 21—23, dann aber auch deren naturgemässe Fortsetzung v. 24—26, aus gleicher Feder wie v. 15 herleiten.

Damit ist aber zugleich die Stelle nachgewiesen, welche die Erzählung von Salomos Burg- und Tempelbau im Grundstocke von c. 3—11 einst eingenommen hat. v. 20 lässt Hiram aus Salomos Botschaft Salomos Weisheit erkennen, und noch deutlicher sagt v. 26: „Jahwe hatte aber Salomo Weisheit gegeben, *wie er zu ihm geredet hatte*.“ Hiermit wird auf 3, 12f. zurückgewiesen. Aus den freundschaftlichen Beziehungen, welche Salomo mit Hiram

anknüpft und zur Ermöglichung des Burgbaues benutzt, erkennt der Verf., dass Gott sein Versprechen Salomo gehalten hat. Hieraus müssen wir aber weiter den Schluss ziehen, dass die mit 5, 15 beginnende Erzählung von Salomos Bauten einst unmittelbar an die Erzählung von den Vorfällen zu Gibeon sich anschloss. Nicht nur das Geröll von Notizen über Salomo in c. 5, 1—14, sondern auch der alte Bericht über Salomos Kreiseintheilung und die Legende vom Handel der beiden Huren sind dazwischen geschoben worden. Die letztere ist jetzt an die Stelle der Erzählung von Salomos Verkehr mit Hiram und seinen Bauten getreten und dient jetzt statt ihrer zum Erweise der Salomo von Gott gemäss den Versprechungen des Traumgesichtes verliehenen Weisheit.

In v. 27. 28 folgt eine alte glaubwürdige, mit späteren Vorstellungen wie 9, 21. 22 stark contrastierende Nachricht. Salomo ermöglicht den Hieb des vom Libanon zu beziehenden Holzes, indem er in Israel 30000 Fröhner aushebt. Es war die erste Massregel, welche um den Bau beginnen zu können, ergriffen werden musste. Wir werden auch hier eine Fortsetzung der mit 5, 15 beginnenden Erzählung haben.

Dagegen reisst mit 5, 29 der Faden derselben abermals ab. Die Notizen, welche wir 5, 29—32 über Salomos Werkleute und die von ihm in den drei ersten Jahren seiner Regierung vorgenommenen Vorbereitungen zum Baue zu lesen bekommen, stammen, wie schon Ewald vermuthet hat, wahrscheinlich aus anderer Quelle. Nicht nur, dass der Libanon hier abweichend von v. 29 ההר heisst. Es ist auch 5, 31 vor 7, 9. 10 nicht wohl möglich. Vielleicht ist 5, 31 erst nach 7, 9. 10 gearbeitet. Ein weiterer Beweis der Nichtzugehörigkeit von 5, 29 bis 32 zum ursprünglichen Texte würde aus v. 32 zu entnehmen sein, falls M. T. mit והגבלים (LXX καὶ ἔβαλαν αὐτούς) im Rechte ist. Dass Salomo auch Werkleute aus Gebal gedungen habe, wäre vorher zu sagen gewesen. Allerdings könnten in v. 32 Trümmer des ursprünglichen Berichtes gesucht werden. Derselbe wird hinter v. 28 vermuthlich erwähnt haben, was mit den auf dem Libanon geschlagenen Hölzern vorgenommen worden ist, nachdem sie durch Hirams Knechte in einen von Salomo bestimmten Hafen geflösst und an Salomos Knechte abgeliefert worden waren. Allein durch die in לבנות הבית liegende alleinige Rücksichtnahme auf den Tempel verräth sich v. 32 als von jüngerer Hand herrührend. LXX hat statt לבנות הבית τρία ἔτη, was durchaus nicht aufzunehmen ist (Thenius). Es ist aus 6, 1 geschlossen, und zwar falsch geschlossen. Denn auch vorausgesetzt, dass zwischen Salomos Regierungsantritt und

der Uebereinkunft mit Hiram nur sehr kurze Zeit verfloss, so bedurfte es doch geraumer Zeit, bis die auf dem Libanon geschlagenen Hölzer in Jerusalem anlangen konnten. Ausserdem begreift sich die lange Dauer des Baues nicht, wenn bei Grundsteinlegung schon Steine und Hölzer zugerichtet waren.

In LXX ist auch sonst geändert worden. Es ist 5, 31. 32^{a} hinter v. 6, 1 oder, falls 6, 1 erst später in den Text eingefügt worden ist, hinter 32^{b} gerückt worden. Diese Umstelltung hat die üble Folge, dass der Befehl die Steine zu brechen und Steine und Hölzer zuzuhauen, erst im vierten Jahre gegeben wird, während wir vorher schon gelesen haben, dass drei Jahre lang Steine und Hölzer zugerichtet worden seien. Da הכין, פסל, הסיע naturgemäss zeitlich aufeinanderfolgen, so ist die Stellung von v. 31. 32 im M. T. für die ursprüngliche zu halten.

6, 1. Dass 6, 1 sehr späten Ursprunges und erst aus 6, 37 entstanden ist, welchen LXX mit v. 38 hinter 32^{a} lesen, hat Wellhausen bei Bleek Einleitung in das A. T.[4] Berlin 1878, S. 232 nachgewiesen. Nicht jedoch kann ich ihm darin beistimmen, dass die LXX das Ursprüngliche haben, wenn sie 6, 27. 38 vor 6, 2 lesen. 6, 37 als Notiz über die Grundsteinlegung wäre dort am Platze, nicht aber auch 6, 38 der Bericht über die Vollendung mit Angabe der Gesammtbauzeit. Das לכל דבריו ולכל משפטו weist zurück und begreift sich erst, wenn von den Einzelheiten des Baues gehandelt worden ist. Die förmliche Einleitung והבית אשר בנה המלך שלמה ליי 6, 2 wäre hinter 6, 38 unnöthig uud ungeschickt. Dadurch, dass 6, 37. 38 einfach בית יי und הבית sagen, treten sie hinter 6, 2. Endlich gehört 7, 2 nach seiner ganzen Structur und Phraseologie als Gegensatz zu 6, 38. Die Stellung von 6, 37. 38 vor 6, 2 in LXX ist secundär. Sie hängt wahrscheinlich damit zusammen, dass 7, 1—12 in LXX hinter 7, 51 gerückt ward.

6, 1—6 stossen wir auf ein zusammenhängendes Stück des Berichtes über Salomos Bauten, als dessen Einleitung wir 5, 15 21 ff. erkannt haben. Es handelt über die Dimensionen des Tempels, seine Fenster und die ihm angebauten Seitenstockwerke. Hiermit beginnt der Erzähler. Der Tempel, wiewohl mit seinen Dimensionen erheblich hinter andern Gebäuden der Burg zurückstehend, ist ihm doch das wichtigste Gebäude der ganzen Burg, wichtiger als die gesammte übrige Burg. Ein Beweis, dass er zeitlich von Salomo nicht unerheblich absteht. Die königliche Cultstätte ist bereits ein Gegenstand allgemeinsten Interesses geworden, sie interessiert das Volk mehr als Salomos übrige Bauten.

6, 5. In LXX fehlen die Worte סביב את קירות הבית mit

Recht, denn sie sind ein סביב להיכל ולדביר erläuterndes Glossem. Dagegen ist der Schluss des Verses ויעש צלעות סביב, welcher in LXX gleichfalls fehlt, nicht wohl zu entbehren.

6, 6. Statt הַיָּצוּעַ, welches hier keinen Sinn gibt und auch als Masculin hier nicht möglich ist, l. nach LXX πλευρά הַצֵּלָע wie v. 8 und Ez. 41, 5. 6.

6, 7. 9. Bereits Ewald, G. V. J. 3[3]. S. 324 Anm. 2 hat bemerkt, dass diese Verse den Zusammenhang unterbrechen. v. 7 tritt plump störend zwischen die Aufzählung der drei Stockwerke des Seitenbaues und die Angabe des Einganges zu ihnen. Hierdurch kennzeichnet er sich als ein vom Rande in den Text aufgenommener Zusatz. Sein Inhalt gibt eine von irrigen Voraussetzungen ausgehende Verherrlichung des salomonischen heiligen Friedenswerkes. Dieser phantastische Zug hat in den Salomolegenden üppig weiter gewuchert vgl. Weil, G., bibl. Legenden der Muselmänner. Frankfurt 1845, S. 234 ff. Ebensowenig wie v. 7 kann v. 9, eine Notiz über die Vollendung des Hauses, innerhalb der Beschreibung des Umbaues gestanden haben.

6, 8. Dass das erste התיכונה Schreibfehler für התחתונה (LXX Trg.) ist, ist allgemein bekannt.

לוּלִים fasst man fast allgemein als Wendeltreppen. Schuld an dieser Auffassung ist die Uebersetzung der LXX ἑλικτὴ ἀνάβασις und Vulg. *cochlea.* Dagegen kommt nach den weiter folgenden Ausführungen Pesch. mit ܒܡܥܒܪܬܐ „durch eine Fallthür" schon eher dem Richtigen nahe.[2] Auf dem rechten Wege zur Bestimmung der Bedeutung des Wortes war Jacob Levy, Neuhebr. und chald. Wörterb. 2, S. 486. Eine dort vorgetragene unmögliche Etymologie zurückweisend ist Fleischer, Nachträgliches zu dem Buchstaben ל, ebenda S. 533, wieder für die Bedeutung Wendeltreppe eingetreten, jedoch mit dem Vorbehalt, dass hierüber das entscheidende Wort den Architekten zu lassen sei. Nun versichert mich mein College Geheimer Baurath von Ritgen, dass an eine Wendeltreppe nicht wohl gedacht werden könne, da man Spuren einer solchen in altorientalischen Gebäuden nirgends gefunden habe. Aber auch der von Levy citierte talmudische Sprachgebrauch scheint mir die Bedeutung Wendeltreppe auszuschliessen. Man geht am besten von der Stelle Middoth 4 aus. Dort bedeuten לולין die Einfallschachte, durch welche man vom Obergemache des dritten Tempels aus die Arbeiter ins Allerheiligste hinabliess.[3] Dieselben waren selbstverständlicher Weise mit Fallthüren zugedeckt und wahrscheinlich verschlossen. Von hieraus kommt man leicht zu der Bedeutung eines oben verdeckten Hohlraumes, für welche von

Levy die Stellen Pes. 34ᵃ. 77ᵃ. Men. 34ᵃ citiert werden. Durch solche לולים kann man natürlich nur vermittelst einer Leiter oder hühnerstiegenartigen Treppe von unten nach oben gelangen.[4] Und an solche denkt der Verfasser wohl mit, wenn er sagt בלולים יעלו. Verstand man unter לול einen solchen Hohlraum mit Stiege, so begreift sich leicht, dass לול nach Einführung des Haushuhns Name des Hühnerstalles wurde, wofür J. Levy die Stellen Schabb. 102ᵇ, 122ᵇ, 146ᵃ, Pes. 8ᵃ citiert. Wie viel לולים im salomonischen Tempel die Communication zwischen den drei Stockwerken vermittelt haben, erfahren wir ebensowenig, als an welchen Stellen sie gelegen haben. Man könnte vermuthen, dass sie behufs Raumersparniss in Hohlräume der Mauern gelegt worden sind. Im dritten Tempel enthielt der Umbau 38 Zimmer, je 13 im ersten und zweiten, 12 im dritten Stock. Aus jedem der im ersten und zweiten Stock gelegenen 26 Zimmer führte eine Thür in das darüberliegende Zimmer.[5] Diese Verbindung der unteren mit den oberen Zimmern war vielleicht die gleiche, welche an unserer Stelle mit dem Ausdrucke לולים bezeichnet wird. Die dem ersten Tempel wie dem Ezechiels fehlende מְסִבָּה hatte vielmehr den Zweck, den Zugang zum Dache und zu der im ersten Tempel fehlenden עליה bequem zu vermitteln. Wie man im salomonischen Tempel auf das Dach des יצוע und des Tempels gelangt ist, wird uns nicht erzählt. Der Verf. hüllt sich überhaupt in Schweigen über die Dächer. Wie das Dach des Tempels construiert gewesen ist, wäre wichtig zu wissen. Die Etymologie von לול ist dunkel. Die Zusammenstellung mit לוי nach obigen Ausführungen prekär. Vielleicht ist es überhaupt Fremdwort.

6, 10. Auch dieser Vers ist durch Verwechselung von צלע und יצוע in Unordnung gerathen. Die Höhenangabe gilt nur je für eine צלע, die Angabe ויאחז וגו׳ von jeder צלע, also vom ganzen יצוע. Dieses ist Subject vgl. v. 6 לִבְלְתִּי אָחֹז. Es ist daher היצוע am Eingange richtig, aber die Höhenangabe ist zu corrigieren. L. für חמש vielmehr חמש עשרה.

6, 11—14 fehlen in LXX und zwar mit Recht. Dass 6, 11—13 Verse deuteronomistischer Herkunft sind, liegt eben so auf der Hand, wie dass sie einen unnützen, den Zusammenhang unterbrechenden Einschub vorstellen. Aber auch 6, 14 ist zu streichen. Dass Salomo fertig wurde, ist hier nicht zu erzählen. Auch hat der Vers andern Habitus als die übrigen von Salomos Bauthätigkeit redenden. Der Name Salomos wird sonst nicht als Subject der seine Bauthätigkeit beschreibenden Verben genannt, vgl. v. 4. 5. 6. 10. 15. 16.

6, 15. מבית ἔσωθεν fehlt im ursprünglichen Texte der LXX. Es kann in der That entbehrt werden. Dass das zweite קירות nicht in Ordnung ist, hat Thenius richtig gesehen und dafür nach LXX ἕως τῶν δοκῶν (vorher als Dupl. ἕως τῶν τοίχων) קורות hergestellt. Die Worte צפה עץ מבית sind eine Inhaltsangabe von v. 15, welche vom Rande in den Text gerathen ist. Neben ויבן ist das speciellere צפה überflüssig, ebenso stösst man sich an עץ. Nach dem Zusammenhange stehen sich Cedernbohlen und Cypressenbohlen gegenüber. Die ersteren dienen zur Bekleidung der Wände, mit den letzteren wird der Boden gedielt. Zur Evidenz erhoben wird die Nichtzugehörigkeit von צפה עץ מבית zum Texte durch v. 16ª, welcher genau die gleiche Construction wie v. 15ª bis הספן aufweist.

6, 16. Auch hier l. mit LXX הַקּוֹרוֹת für הקדשים הקדשים ist ein das obsolet gewordene דבר erläuternder später Zusatz.

6, 17—10. לִפְנֵי ist eine der zur Ornamentierung der hebräischen Grammatik verwandten Unformen. LXX κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβίρ d. i. לפני הדביר. Dafür fehlen ולפני הדביר in LXX am Anfange von v. 20. Thenius hat bereits gesehen, dass לפני v. 17 und ולפני הדביר beide aus dem ursprünglichen Schlusse von v. 17 לִפְנֵי הַדְּבִיר entstanden sind. ו in ולפני ist spätere Anknüpfung. Hieraus aber folgt weiter, was Thenius entgangen ist, dass v. 18 und 19 ein Glossem sind, welches bei seiner Versetzung in den Text den Zusammenhang desselben sprengte. Zu dem gleichen Schlusse werden wir genöthigt, wenn wir auf die Disposition des Ganzen achten. Wir sind bei der Beschreibung des Hinterraumes (Adyton). Wir haben erfahren, dass nach Abschlagen des von ihm in Anspruch genommenen Raumes für den Vorderraum 40 Ellen übrig blieben. Wir haben nun Angaben über die Dimensionen des Hinterraumes nach Höhe, Tiefe, Breite zu erwarten. Diese stehen jetzt v. 20 hinter ולפני הדביר. Mit v. 18: „Cedern war das Haus drinnen, Sculptur von Gurken und aufgebrochenen Blumen, alles Cedern, kein Stein ward gesehen“ springt die Beschreibung auf einmal zum Vorderraume zurück. Wie derselbe innen ausgekleidet war, haben wir ja bereits v. 15 gelesen. Und den Angaben dieses letzteren Verses widerspricht v. 18 mit seinem „Alles war Cedern“. Bestätigend tritt der Umstand hinzu, dass v. 18 in LXX fehlt. Aber auch v. 19: „und einen Hinterraum inmitten des Hauses drinnen errichtete er, dorthin zu thun die Lade des Bundes Jahves“ erweist sich durch seinen Inhalt als einen ungeschickten, den Zusammenhang störenden Zusatz. Von *einem* Adyton kann hier gar nicht mehr die

Rede sein, es ist dasselbe längst genannt und wäre daher mit הדביר weiter anzuführen. Seine Erbauung ist mit v. 16 genügend gemeldet worden. Dass die Lade hineinkam, wird noch später erzählt. Dass es *inmitten* des Hauses gewesen sei, ist eine ungeschickte Wendung, welche neben den früheren präcisen Angaben über den Bau des Tempels sehr abfällt.

6, 20. Durch ולפני הדביר ist ein הדביר, das Subject von v. 20, verdrängt worden. Die Worte ויצפהו bis ארז sind als nicht hierhergehörig zu streichen. Der Erzähler, welcher v. 15 צפה vom Dielen mit Bohlen braucht, wird kaum denselben Ausdruck für das Ueberziehen mit Goldblech angewandt haben. Dagegen ist צפה, allerdings auch 2 Kö. 18, 16 und daneben in der späten Stelle 1 Kö. 10, 18 zu lesen, das vom Priestercodex für das Belegen mit Goldblech Ex. 25, 26. 30. 36. 37 wie mit Bronceblech Ex. 27, 2. 6. 38, 2. 6 gebrauchte Wort. Wir können aber gar nicht erwarten, im ältesten Berichte von einer solchen Ausstattung des Heiligthums mit Gold etwas zu lesen. Wenn Salomo zur Herstellung broncener Kessel, Schalen und Schaufeln einen tyrischen Künstler brauchte, so ist es wenig wahrscheinlich, dass im israelitischen Volke Künstler vorhanden waren, welche solche Goldarbeit zu fertigen verstanden. Es handelt sich bei צפה nicht etwa um ein blosses Verzieren mit fertigem Golddraht, sondern um ein Belegen mit Goldblech. Das letztere setzt eine bereits entwickelte Technik voraus. Zu einem Künstler, welcher auch Gold verarbeitet, wird jener Churam-abi erst in der Chronik. Es wäre weiter zudem mindestens zu erwarten, dass die viel kostspieligeren Goldarbeiten uns ebenso ausführlich beschrieben würden wie die Broncearbeiten. Einen Anlauf dazu nimmt allerdings 7, 47—50, aber diese Verse bilden, wie wir später sehn werden, einen unächten Anhang. Schon um dieser Gründe willen sind diejenigen Stellen von c. 6, welche von einer Ausschmückung des Tempels mit Gold reden, als spätere Zusätze anzusprechen. Spätere Zeiten konnten sich den Tempel des reichen, nach dem Goldlande Ophir[6] Schiffahrt treibenden Königs Salomo nicht prächtig genug denken. Aber noch andere Erwägungen legen die Vermuthung nahe, dass wir in den von Goldschmuck handelnden Versen spätere Zuthaten vor uns haben. Wäre solcher Goldschmuck vorhanden gewesen, so würde ihn wohl Sisak mitgenommen haben. Wir lesen aber 1 Kö. 14, 26 nur von den Schätzen des Tempels d. h. den in den Seitengemächern des Tempels deponierten, von denen des Palastes und Salomos goldenen Schildern. Auch Joas von Israel findet nach 2 Kö. 14, 14 als Beute nur das in den

königlichen Schätzen im Tempel aufbewahrte Gold und Silber nebst dergleichen Geräthen. Ahas endlich hilft sich in seiner Noth zwar mit den im Tempel sich befindenden grösseren broncenen Geräthen, dass er aber, was viel näher gelegen hätte, das zum Zierrath verwandte Gold sich angeeignet hätte, wird nicht berichtet 2 Kö. 16, 17. Ahas Sohn Hiskia soll nach 2 Kö. 18, 16 Thür und Thürpfeiler des היכל mit Metallblech überzogen, dieses aber später wieder herausgeschnitten haben, um den König von Assyrien damit zu befriedigen. Auch hier hätte es näher gelegen, den Goldschmuck des Innern herauszubrechen. Es ist zudem weit mehr Veranlassung gegeben, die von aussen sichtbare Thür mit Metallbezug zu überziehen, als das Innere des היכל. So spricht alles dafür, dass die goldene Ausschmückung des salomonischen Tempels nur in den Vorstellungen der Späteren bestanden[7], und dass der erste Tempel in Wirklichkeit keine solche besessen hat. Aber noch weitere Gründe empfehlen dieses Resultat. Einmal nämlich stehen auch die übrigen, die Goldausschmückung beschreibenden Notizen, v. 21 f. und v. 30, an unrechter Stelle. Dann fehlen v. 21 f., soweit sie sich auf die Ausschmückung des Hauses mit Gold beziehen, in LXX; und v. 22 wie v. 30 verdächtigen sich auch sonst, wie wir noch sehn werden, durch ihren Inhalt. Endlich weiss Ezechiel in seiner Beschreibung des künftigen Tempels nichts von einer solchen Ausschmückung desselben mit Goldblech, vgl. Ez. 41, 16 ff. Es ist das bereits Smend aufgefallen (der Prophet Ezechiel Leipzig 1880, S. 371). Seine Vermuthung, dass der ungeheure Aufwand von Gold die Heiligkeit des Gebäudes habe zum Ausdrucke bringen sollen (ebenda S. 310), bestätigt sich hiernach jedoch nicht. Ich zweifle nicht daran, dass alle die über Goldausschmückung des Tempels handelnden Zusätze dadurch veranlasst worden sind, dass nach dem Priestercodex bei Errichtung der Stiftshütte ein so grosser Goldaufwand stattgehabt hat. Ist der Tempel der Nachfolger und Ersatz der mosaischen Stiftshütte, nach ihrem Muster von dem reichen Könige Salomo erbaut, so ist vorauszusetzen, dass er nicht weniger reich mit Gold ausgeschmückt gewesen ist, als die Stiftshütte. Wenn דביר und היכל nach v. 20. 21. 30 mit Goldblech bekleidet werden, so ist dies für mich dadurch veranlasst, dass nach Ex. 26, 29 die Bretter der Stiftshütte mit Gold überzogen waren. Ein viel grösseres Gewicht lege ich jedoch hier darauf, dass die fraglichen Stellen der Tempelbeschreibung sich aus Gründen der Disposition als Zusätze ausweisen.

Eine besondere Bewandtniss hat es mit den Schlussworten

von v. 20 ויצף מזבח ארז. Einen Altar — etwa einen von Stein oder Erde — mit Brettern zu belegen wäre, zweckwidrig. ויצף kann also nicht in Ordnung sein. LXX hat, wie schon Thenius gesehen hat, das richtige: καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον. — Es ist ויצף aus ויעש verschrieben. ויצף kehrt gleich v. 21 wieder. Mit dem Berichte, dass Salomo einen Altar hat fertigen lassen, kann sich der Erzähler aber nicht begnügt haben. Wir brauchen eine Angabe darüber, wohin dieser Altar gekommen ist. Der Text der LXX gibt sie uns. Diese verbinden mit den Schlussworten von v. 20 die von v. 21 לפני הדביר ויצפהו זהב. Also in den היכל kam dieser Altar. Es ist also der Ez. 41, 21 f. beschriebene, als altarähnlich bezeichnete, Schaubrottisch. Nachdem der Erzähler die Masse und innere Ausstattung von היכל und דביר angegeben hat, so beschreibt er jetzt die für beide gefertigten Geräthe (v. 20—27), dann die in beide führenden Thüren.

ארז fehlt in LXX wie auch עצי שמן v. 23. Dieses Zusammentreffen fällt auf. Man könnte versucht sein, den LXX Recht zu geben, zumal Ez. 41, 22 bloss angibt, der Tisch sei aus עץ gefertigt worden. Allein Ezechiel gibt auch sonst die Holzarten nicht an, aus welchen die einzelnen hölzernen Theile des von ihm geschauten Tempels gefertigt werden sollen. Noch deutlicher spricht für ארז des M. T., dass v. 15 und v. 31—34 sich ganz genaue Angaben über die von Salomo verwandten Holzarten finden. Auch dass der Schaubrottisch des Stiftszeltes von עצי שטים gefertigt werden soll Ex. 25, 23, kann als weiteres Argument für die Ursprünglichkeit von ארז geltend gemacht werden. Vor allem aber ist es innerlich dadurch beglaubigt, dass die Angabe des Materiales, aus welchem der מזבח gefertigt wurde, hier gar nicht entbehrt werden kann. Denn ein מזבח wird für gewöhnlich eben nicht aus Holz gefertigt. Fraglich bleibt, weshalb in LXX ארז und v. 23 עצי שמן ausfiel. Man wird vermuthen dürfen, dass der alexandrinische Uebersetzer aus einer hebräischen Handschrift übersetzte, in welcher beide Angaben gestrichen worden waren, weil sie mit den Angaben über die gleichen Geräthe der Stifshütte in Widerspruch standen. Dort war der Tisch von Akazienholz gefertigt, und die Kerubim waren von Gold. Ex. 25, 18. 23.

Nun scheint es, ist hierdurch eine Verzierung mit Gold bezeugt und vom Verf. doch צפה dafür gebraucht. Man wird, soweit die Kostspieligkeit in Betracht kommt, ohne weiteres die Belegung eines so kleinen Möbels, wie der Schaubrottisch war, mit Gold als möglich zugeben können. Der hierzu nöthige Aufwand war verhältnissmässig nicht gross und steht in keinem Verhältnisse zu

dem enormen Aufwande, welcher für Wände und Fussboden des Tempels erforderlich gewesen wäre. Allein da ein Metallüberzug für den im היכל stehenden Tisch gar nicht nöthig war, und da Ez. 41, 21f. gleichfalls von einer Bekleidung des Schaubrottisches mit Goldblech nichts weiss, so wird man mit dem Schlusse nicht fehl gehen, dass auch hier das ויצפהו זהב Zusatz ist. LXX haben also einen ältern Text als der M. T., aber nicht den ursprünglichen.

6, 21f. Die Worte von ויצף bis ברתיקות זהב, welche in LXX gänzlich fehlen, weisen sich dadurch als Glosse aus, dass sie zwischen die zusammengehörenden ויעש מזבח ארז und לפני הדביר treten. Auch hier ist Salomo wider die Gewohnheit des Erzählers genannt. Auch steht diese weitere Notiz über eine Verkleidung der Wände mit Gold abermals an unpassender Stelle. Der letzte Ort hierüber zu reden wäre v. 15 gewesen[8]. Aus dem letzten Grunde ist auch ganz v. 22, dessen zweite Hälfte in LXX ursprünglich fehlt, als späterer Zusatz anzusprechen. Im jetzigen M. T. ist v. 22[b], sofern er von *einem* Altare im דביר redet, sinnlos. Allerdings dürfte mit A καὶ ὅλον τὸ ἔσω statt כל המזבח einst כל־הקרקע gestanden haben, vgl. v. 30. Ueberhaupt können wir gar nicht erwarten, etwas über die Ausschmückung der inneren Flächen der Wände zu erfahren, da der Erzähler ja auch über die architektonische Gestaltung der nach aussen gewandten Flächen des Tempels nicht das mindeste zu erzählen weiss. Mit Unrecht vermuthet daher Ewald, G. V. I. 3[3] S. 326 Anm. 1, dass der Text nach dieser Seite verstümmelt worden sei. Man sieht auch nicht ein, was eine solche Verstümmelung hätte veranlassen können. Innen- und Aussenflächen des salomonischen Tempels sind wahrscheinlich ursprünglich ohne jede Verzierung gewesen. Aus Ez. 41, 18f. freilich ist zu schliessen, dass zu Ezechiels Zeit die inneren Wände des salomonischen Tempels durch Schnitzwerk verziert waren. Es steht aber der Annahme nichts im Wege, dass diese Verzierungen erst später in die Täfelung eingeschnitten worden sind[9]. Dass auch die spätern Könige ein reges Interesse an dem Heiligthum ihrer Burg genommen haben, und dass sie dasselbe nach Kräften zu erhalten, zu verschönern und reicher auszustatten bestrebt gewesen sind, ersehen wir ja aus 2 Kö. 12, 8ff. 19. 14, 14. 16, 10ff. 18, 16. 23, 4. 11f. deutlich. Alles dies sind gelegentliche Aeusserungen; sie sind um deswillen nicht nur innerlich aufs Beste bezeugt, sondern lehren auch, dass ein ex professo über die Massnahmen der judäischen Könige zu Gunsten des Tempels Schreibender weit mehreres darüber zu berichten gehabt haben würde.

6, 23—27. Der Uebergang vom Schaubrottische zu den

Keruben des דביר ist, wie wir oben sahen, sachgemäss. Ezechiel freilich geht von der Beschreibung des Schaubrottisches c. 41, 21f. sofort zur Beschreibung der Thüren weiter c. 41, 23–25. Aber Ezechiels Hochheiliges ist leer, wie ohne Lade so ohne Kerube. Die Verse sind also völlig am Platze. Ewald's Vermuthung (Gesch. 3³ S. 326 Anm. 5) bestätigt sich nicht. Allerdings befremdet v. 27 הבית הפנימי statt דביר. Doch könnte es von einer späteren Hand nach Ez. 41, 17 (vgl. v. 15). 42, 15 für דביר gesetzt worden sein. Hat doch, wie wir noch sehn werden, Ez. 41, 17 wahrscheinlich die Veranlassung zur Einschaltung von v. 29 gegeben.

Dass v. 23ᵇ nicht in Ordnung und neben v. 26 überflüssig ist, hat bereits Thenius gesehen. Sein Vorschlag jedoch, statt קוֹמָתוֹ nach LXX μέγεθος ἐσταθμωμένον zu lesen קוֹמָה מְתֻכָּנֶת kann nicht gebilligt werden. Das letztere kann „in *aufrechter* Statur" nicht bedeuten, da תָּכַן nur *feststellen* bedeutet. Abgesehn von der Härte der Structur wird zudem Thenius' Absicht, v. 23ᵇ etwas anderes aussagen zu lassen als v. 26, gar nicht erreicht. Die Lösung der Schwierigkeit bietet v. 25. v. 25ᵇ „ein Mass und einen Zuschnitt hatten beide Kerubim" kann nur als Abschluss aller Massangaben gesagt werden, vgl. 7, 37. Weitere Massangaben sind damit abgeschnitten, und doch folgen solche noch in v. 26. Da nun v. 26 nicht gestrichen werden kann, weil er nicht zu entbehrende Angaben bringt, so bleibt nur der Schluss übrig, dass v. 26 an unrechter Stelle steht. Man schiebe ihn zwischen v. 23ᵃ und 23ᵇ ein, so ist alles in Ordnung. v. 23ᵇ gehört als Prädicat zu v. 26ᵇ als Subject. Durch diese Umstellung wird zugleich vermieden, dass die Angaben über die Gesammthöhe der Figuren unzweckmässiger und absonderlicher Weise hinter den Angaben über die Grösse der die Breite bildenden einzelnen Körpertheile stehen. Es ist der vor v. 23ᵇ stehende v. 26 in einem Manuscripte ausgefallen, am Rande nachgetragen worden und bei seiner Wiederaufnahme in den Text an eine unrechte Stelle gerathen.

6, 25. Da 25ᵇ eine abschliessende Angabe über die vorher einzeln aufgeführten Kerube bringt, so wird man nach LXX ἀμφοτέροις für לשני הכרבים besser lesen לשניהם.

6, 27. Statt את־הכרבים liest man besser nach LXX καὶ ἀμφότερα χερουβίμ את שני הכרבים. Es ist dies präciser und entspricht besser den vorher gebrauchten Ausdrücken. Ebenso ist LXX mit τὰς πτέρυγας αὐτῶν gegenüber את כנפי הכרבים des M. T. im Rechte. Vermuthlich entstand die Lesart des M. T. dadurch, dass in einem MS. statt ויפרשו geschrieben stand ויפרש.

6, 28—30 sind dem Texte fremd. Diese Verse stehen sämmt-

lich an unrechtem Orte. v. 28 abermals von einer Goldbekleidung redend konnte nur vor v. 27 stehen. Dieselbe würde vor dem Berichte von der Einführung der Kerube in das Adyton zu erwähnen gewesen sein. Als aus fremder Feder geflossen verräth sich diese Notiz auch dadurch, dass sie einfach von *den Kerubim*, nicht von den „*beiden Kerubim*“ redet. Im Uebrigen sprechen gegen sie dieselben allgemeinen Gesichtspunkte, welche zu v. 20 ausführlich besprochen worden sind. Von der Sculptur der Wände und der Goldbekleidung des Fussbodens des בית wäre nach v. 15 zu sprechen gewesen. Ein ungeschickterer Ort als dieser hier konnte nicht wohl gewählt werden. Veranlassung zu v. 29 war, wie dies zu v. 21 vermuthet worden ist, der Umstand, dass Ezechiel für seinen Tempel solche Sculpturen in Aussicht nimmt. Ez. 41, 17—19. Vgl. im Uebrigen das zu v. 21f. Bemerkte.

6, 31 ואת־פתח ist hart aber möglich. LXX und Trg. haben das grammatisch zunächstliegende לפתח; v. 33 könnte das veranlasst haben. In LXX wird von dem v. 31ª schliessenden עצי שמן zu dem v. 33ª schliessenden übergesprungen, στοαὶ τετραπλῶς entspricht dem מאת רביעית v. 33ᵇ, welches man hiernach wie nach 7, 5 und Ez. 41, 21 zu מְזוּזוֹת רְבָעוֹת wird emendieren müssen. Räthselhaft ist הָאַיִל מְזוּזוֹת חֲמִשִּׁית. Die beiden ersten Worte umzusetzen liegt nahe, חמשית brächte dann eine Aussage über die an den Stirnpfeilern befestigten Thürpfosten. Andere Thürpfosten aber gibt es nicht; man erwartet daher eher eine Auskunft über die Stirnpfeiler *und* die Pfosten. Man lese also חמשית .הָאַיִל וְהַמְּזוּזוֹת aber muss im Gegensatze zu רְבָעוֹת v. 33 und namentlich zu 7, 5 stehen. Im Libanonwaldhause waren *alle* Thüren und Durchsichten viereckig im Gebälk, hier nur die zum היכל. Dagegen bildete die Thüre zum Adyton ein Fünfeck, indem von den beiden Seiten zwei Balken in spitzem Winkel zur Oberschwelle geführt wurden. Da nach v. 16 die das Adyton vom היכל scheidende Wand von Holz, nicht von Stein war, so bereitete diese Construction der Thür keine Schwierigkeiten. Wir hätten dann in חֲמִשִּׁית ein Nomen Fünfeck, eigentl. Feminin des Adjectivs von חָמֵשׁ, welches von חֲמִישִׁית von חמישי von חמיש Fünftel (s. Gramm. § 365ª S. 219) wohl zu scheiden wäre.

6, 32—35. v. 32 ist zu streichen. שתי דלתות עצי שמן ist neben v. 31 überflüssig, da schon durch diesen ausgesagt. Es ist v. 34ª nachgebildet worden. Aber dort ist eine Angabe über die zwei Thürblätter nöthig, weil vorher nur von den Pfosten gesprochen worden ist, welche allein von Oelbaumholz waren, während die ganze Thür zum Adyton aus solchem gefertigt war, und weil über

die Construction dieser Thürblätter noch eine weitere Angabe folgt. Es ist dies ושתי דלתות עצי שמן v. 32 eingefügt worden um des folgenden Zusatzes וקלע עליהם וגו willen. Derselbe stört. Es muss וכן עשה v. 33 unmittelbar auf v. 31 gefolgt sein. Der Erzähler würde, wenn er eine solche Notiz hätte geben wollen, sie gemeinsam über beide Thüren an der Stelle von v. 35 gegeben haben. Ebenso macht es Ez. 41, 25 [10]. Hiermit ist natürlich auch v. 35 als späterer Zusatz verdächtig geworden. Bestätigt wird unser Verdacht dadurch, dass v. 18, welcher wegen des sonst nicht vorkommenden Ausdruckes פטורי צצים von derselben Feder stammt, sich uns als Zusatz erwiesen hat, und dass auch קלע und מקלעת nur in Zusätzen zu 1 Kö. 6. 7 von Sculptur sich gebraucht finden: ausser 6, 32. 35 noch 6, 18. 29. 7, 31. Soweit von Verzierung mit eingeschnittenen Palmen und Keruben in beiden Versen geredet wird, mag Ez. 41, 25 den Ueberarbeiter geleitet haben. Wie er zu פטורי צצים gekommen ist, ist mir dunkel, zumal ציץ im Priestercodex etwas ganz anderes ist. Dass nach 2 Kö. 18, 16 die Tempelthüren durch Hiskia einen Ueberzug von Metallblech erhalten haben, wurde bereits erwähnt. Das Metall ist nicht genannt, nach dem Zusammenhange zu schliessen ist es ein edles gewesen. Der Chronist, welcher alle diese von Goldbekleidung des Heiligthums handelnden Zusätze nach 2 Chro. 3 bereits im Königsbuche vorgefunden hat, hat auch die übrigen Thüren des Heiligthums mit einem entsprechenden Metallüberzug versehen: die Thüren der beiden Vorhöfe sind nach 2 Chro. 4, 9 mit Bronceblech überzogen.

6, 36—7, 1. Darüber, dass 6, 37. 38 im M. T. an richtiger Stelle stehen, ist bereits S. 149 gesprochen worden. Diese Umstellung geschah in LXX wahrscheinlich im Zusammenhange mit der Umstellung des Abschnittes 7, 1—12[a], welcher in LXX hinter die Beschreibung der Tempelgeräthe gerückt wurde, um alles den Tempel Betreffende im Zusammenhange abzuhandeln. Aus gleichem Grunde ist 7, 12[b], in welchem auch eine Notiz über den Tempel folgt, hinter 6, 36 gerückt worden. Einen Abschluss der ganzen Erzählung gewinnt der alexandrinische Redactor, indem er ויכל את כל ביתו aus 7, 1 entfernt und hinter 7, 12[a] (49) rückt.

7, 2. Dass LXX mit τριῶν gegenüber ארבעה des M. T. im Rechte sind, ergibt sich aus v. 3. Denn dort kann ארבעים וחמשה חמשה עשר nur auf העמודים bezogen werden, nicht mit Thenius auf צלעות, welches Feminin ist Ez. 41, 8. Thenius hat die Structur des Libanonhauses total missverstanden. Es ist ein Haus, dessen Rückwand und Seitenwände von unten an von Mauern gebildet werden, während die Vorderwand des unteren Stockes durch

die 15 Säulen der ersten Reihe gebildet wird. Die Säulen der zweiten und dritten Reihe stehen im Innern des Gebäudes, den Säulen der ersten Reihe genau entsprechend. Das zweite Stock bildet eine Anzahl von in drei Reihen oder Fluchten liegenden Zimmern.

7, 5. Für וְהַמְּחֻזּוֹת l. mit LXX וְהַמְּזוּזוֹת. Sinn und Zusammenhang lassen darüber keinen Zweifel.

7, 5^{b} von מחוה an ist durch Versehen eines Abschreibers aus 4^{b} wiederholt worden. Ueber die Lage der מחוות sind wir durch v. 4^{b} genügend unterrichtet, wohl aber müssen wir erwarten, über die פתחים noch weitere Aufklärungen zu erhalten. LXX καὶ ἀπὸ τοῦ θυρώματος ἐπὶ θύραν τρισσῶς, das wäre וּמִפֶּתַח אֶל־פֶּתַח שָׁלֹשׁ פְּעָמִים. Hiermit kommt man aber noch nicht recht weiter. Denn wenn es *von* einer Thür zur andern dreimal war, so müssen vier Thüren dagewesen sein, was zur Anlage des Gebäudes nicht stimmt. Es läge nun nahe, es mit וּמוּל פֶּתַח אֶל־פֶּתַח שׁ׳פ zu versuchen und in der That mögen LXX so gelesen haben. Allein dann müsste מוּל ein Adjectiv sein, welches als Prädicat des Nominalsatzes zu dem Subjecte פֶּתַח gesetzt wäre. Eine solche Construction von מוּל ist unbelegbar. Die Stellen, inwelchen es sonst vorkommt, weisen aus, dass es ein präpositionell gebrauchtes Substantiv ist und nöthigen מוּל־פֶּתַח als Genetivverbindung aufzufassen. Ich weiss keinen andern Ausweg, als מוּל für eine Glosse zu halten, durch welche sich Jemand פֶּתַח אֶל־פֶּתַח als פֶּתַח מוּל־פֶּתַח näher erläuterte, und welche vom Rande in den Text verschlagen wurde. Ich lese also v. 7^{b} וּפֶתַח אֶל־פֶּתַח שׁ׳פ. Auch hier würde man übrigens noch weitere genauere Angaben über die drei Thüren haben mögen. Man fragt sich, an welcher Seite des Gebäudes sich dieselben befanden. Es wäre ebenso denkbar, dass sie den Zugang zu der schmalen Seite der drei Zimmerfluchten bildeten, als dass sie den Zugang zu denselben an den Längsseiten eröffneten. Im letzteren Falle wäre eine auf der äusseren Rückseite des Gebäudes zum zweiten Stocke emporführende Treppe anzunehmen. Denn hätte die Treppe von innen herauf geführt, so wären blos zwei Thüren an der Längsseite nöthig gewesen. Bei der ersteren Annahme könnte die Treppe sowohl innen als aussen gelegen haben. Man würde durch dieselbe zunächst auf einen Vorplatz gekommen sein. Lag die Treppe aussen, so musste dann derselbe entweder durch einen Vorbau vor der Mauer gebildet werden, von dem aus man zu den drei die Mauer durchbrechenden Thüren gelangte, oder die Treppe führte zu einer durch die innere Mauer Einlass gewährenden Thür, durch welche man in den innerhalb des Gebäudes gelegenen Vorplatz

gelangte, der an seiner der äusseren Thür entgegengesetzten Seite die drei Thüren enthielt. Da Thüren und Fenster in einem Athem genannt werden, so ist schon um dieses Umstandes willen das Wahrscheinliche, dass die dreimal einander entsprechenden Thüren in den Längsseiten sich befanden.

7, 7. Dass statt עד־הקרקע nach 6, 15 zu lesen ist עד־הקורות hat bereits Thenius gesehen. In LXX fehlt 7^b.

7, 8. אשר לקח שלמה trennt כאולם הזה ungebührlich vom vorhergehenden, שלמה stösst sich ausserdem mit יעשה. Die Phrase — oder doch mindestens שלמה — ist zu streichen.

7, 9. Das zweite ומחוץ ist unmöglich, da es zu עד־החצר הגדולה keinen Gegensatz bildet. Es ist nach dem ersten wiederholt. L. ומבית י׳.

7, 12. In לחצר בית יהוה הפנימית ist, da der Tempel nur eine חצר hat, entweder בית יהוה oder הפנימית als überflüssig und störend zu streichen. Wahrscheinlich ist בית יהוה das ursprüngliche und im Gegensatze zu dem folgenden הבית d. h. dem königlichen Hause gebraucht worden. הפנימית wird aus 6, 36 entnommen und hier zugesetzt worden sein. ולאלם הבית ist unmöglich. Von der Vorhalle des Tempels kann im Zusammenhange mit der äusseren und inneren Vorhofsmauer nicht gesprochen werden. Es kann sich nur um eine dritte, von der äusseren und der inneren (Tempel-) Vorhofsmauer verschiedene Mauer handeln. Eine solche aber ist ja 7, 8 mit חָצֵר הָאַחֶרֶת מִבַּיִת לָאוּלָם erwähnt worden. Das אוּלָם הַבַּיִת in unserer Stelle ist also die Vorhalle des königlichen Palastes, die אוּלָם הַכִּסֵּא v. 7, welche an die den eigentlichen Palast umschliesende החצר האחרת, angebaut war. Die königliche Burg hatte somit drei Höfe mit darin liegende Gebäude einschliessenden Umfassungsmauern (חצרות) 1) den den Tempel einschliessenden החצר הפנימית; 2) den die eigentlichen königlichen Wohnräume mit ihrem mannigfaltigen Zubehör einschliessenden החצר האחרת, so genannt vom Standpunkte des Volkes aus, welches in ihn nicht kam, ihn mit seinen Gebäuden nur von dem grossen Vorhofe aus sah; 3) die diese beiden mit allen in ihnen liegenden Gebäuden einschliessende החצר הגדולה, die eigentliche Umfassungsmauer der gesammten königlichen Burg. Wer sie vom Süden her betrat, hatte ohne weiteres den Zugang zum Libanonwaldhaus, zu der Säulenvorhalle (אולם העמדים) und zur Gerichtshalle, nicht aber zu den königlichen Wohnhäusern oder zum Tempel, welche eben durch besondere חצרות eingehegt waren, wie schon die Rücksicht auf die Zwecke, denen sie dienten, gebot. Für den die königlichen Wohngebäude einschliessenden Hof treffen wir 2 Kö. 20, 4 die bessere

Bezeichnung העיר הַתִּיכֹנָה l. חָצֵר הַתִּ׳. Für ולאולם הבית in unserer Stelle ist bei diesem Sachverhalte zu lesen ולחצר אולם הבית. Es wird das bestätigt durch LXX 6, 36, worin sich gerade τῆς αὐλῆς τοῦ αἱλὰμ τοῦ οἴκου unverletzt erhalten hat. Was die Streichung von חצר veranlasste, ist klar. Ezechiel, welcher die königlichen Gebäude aus der Nähe des Hauses Jahwes hinweg verweist, 43, 7 ff., bedarf für seinen Tempel ausser dem inneren, von ihm für die Priester reservierten, nur noch einen äusseren für das Volk. Seitdem weiss man nur von zwei Vorhöfen beim Tempel. Hierdurch musste den Späteren unsere Stelle unverständlich werden. חצר האחרת 7, 8 wurde nicht gestrichen, denn da es nicht in einem Athem mit den beiden andern חצרות genannt wurde, so bot es nicht denselben Anstoss.

7, 13—22. Diese Stelle gehört zu den am schlimmsten überlieferten des a. t. Textes. Zu v. 3f. vgl. Giesebrecht in ZATW. 1881, S. 239 ff. — v. 15—22 gelingt es mit ziemlicher Sicherheit wiederherzustellen. Wir sind hier in der glücklichen Lage, nicht nur von LXX, sondern auch von drei anderen Stellen des A. T. unterstützt zu werden. Ueber den Guss der Säulen wird abschliessend noch v. 41f. berichtet. Ferner wird von den Säulen der Vorhalle des salomonischen Tempels 2 Kö. 25, 13—17 bei Aufzählung der von den Chaldäern aus Jerusalem fortgeschleppten Bronce berichtet. Und dieser Abschnitt liegt nochmals in einer mehrfach besseren Textgestalt in dem Anhange des Jeremiasbuches als Jer. 52, 17—23 vor. v. 15—17 sind mit Hülfe dieser bereits bis auf eine Kleinigkeit von Thenius richtig hergestellt worden. v. 15 ist mit LXX ἐχώνευσε statt ויצר zu lesen ויצק, auch mit dem im M. T. fehlenden τῷ αἰλὰμ τοῦ οἴκου לאולם הבית sind LXX im Rechte. *Die* zwei Säulen bedürfen einer näheren Bestimmung. Fraglich bleibt nur, ob M. T. mit נחשת, welches in LXX fehlt wie מוצק v. 23, im Rechte ist. Es könnte ein Glossem sein, durch dessen Eindringen erst לאולם הבית aus dem Texte verdrängt wurde. Nach יסב schreibt Thenius mit Recht nach Jer. 52, 21 ein אתו עבי העמוד ארבע אצבעות מבית נבוב וכן. Auch v. 17 hat er völlig richtig hergestellt: es ist nach LXX καὶ ἐποίησε δύο δίκτυα der Vers mit ויעש שני zu beginnen, מעשה־שרשרות als Glossem zu streichen, für die beiden שבעה zu lesen שבכה. Nicht Recht jedoch kann ich Thenius bei seiner Reconstruction von v. 18—22 geben. Freilich ist er damit im Rechte, dass 1) aus v. 18 die Worte לכפות־ראש nach v. 17 zu versetzen sind. 2) dass v. 20^{b} nach v. 18 zu versetzen ist. 3) dass statt des v. 20^{b} schliessenden השנית vielmehr zu lesen ist האחת. Denn der Berichterstatter konnte v. 18 nicht

mit den Worten schliessen: „und ebenso machte er es für das *andere* Kapitäl“, wenn er vorher nicht von dem *ersten* Kapitäl geredet hatte. Gerade hierdurch weist sich dieses Stück des M. T. als ursprünglich aus gegenüber dem ihm entsprechenden στίχος ἐπὶ στίχον der LXX. Das jetzt unverständliche הרמונים v. 18 ist übrigens ein Rest dieses Satzes, welcher, in einem Manuscripte ausgefallen, zunächst am Rande ergänzt wurde und von da an unrechter Stelle wieder in den Text geschoben ward, und zwar, wie nachher wahrscheinlich werden wird, zunächst dicht hinter v. 18. Aber Thenius ergänzt mit Unrecht vor טורים in v. 20[b] ein שני. Dass die Granatäpfel in zwei Reihen auf dem Gitterwerke befestigt gewesen sind, ist ja schon v. 18 gesagt worden. Es ist also vielmehr in v. 20[b] טורים zu streichen. In Consequenz hiervon ist in v. 18 ושני טורים סביב על־השבכה das Wort סביב zu streichen, wofür auch δύο στίχοι ῥοῶν χαλκῶν zeugt. Dass die Granatäpfel rings um die Kapitäle laufen, wird eben erst durch den nach v. 18 zu versetzenden v. 20[b] nachgetragen. Durch סביב aber ist in v. 18 נחשת verdrängt worden. Wir bekommen also als Text von v. 18 ויעש את הרמונים ושני טורי רמונים נחשת על השבכה האחת והרמונים מאתים סביב על הכתרת האחת וכן עשה לכתרת השנית. Für ויעש את הרמונים gegen καὶ ἔργον κρεμαστόν zeugt einmal v. 41f., dann 2 Kö. 25. Jer. 52, endlich der Anfang der Beschreibung der עמודים und der כותרות.

Noch weniger aber hat Thenius mit der Behandlung von v. 19 und 20[a] das Richtige getroffen. Dieselben sind als Glosseme aus dem Texte auszuschalten. Hierfür zeugt schon der Umstand, dass sie in LXX an dieser Stelle fehlen und in etwas abweichender Form an Stelle von v. 22 des M. T. auf v. 21 folgen. מלעמת betr. ist weiter auf Giesebrecht in ZATW. 1881 S. 210 zu verweisen. Weiter wird dieser Schluss dadurch nahe gelegt, dass diese Sätze in 20[b], einem ursprünglichen Theile von v. 18, stehen. Endlich ist zu beachten, dass v. 22[a] von Haus aus mit v. 19[b] identisch ist, wo allein die LXX ihn mit der kleinen Variante כאולם statt באולם bringt. v. 22 ist ohne Zweifel nicht zur ursprünglichen Beschreibung gehörig. Mit dem Berichte von der Aufstellung der Säulen v. 21 ist naturgemäss die Beschreibung derselben an ihrem Ende angelangt. Es ist aber weiter leicht einzusehn, dass der von LXX und vom M. T. in v. 22 dargebotene Anfang des fraglichen Satzes der ursprüngliche ist. Dass v. 18 statt mit על ראש jetzt mit וכתרות אשר על ראש beginnt, erklärt sich daraus, dass ein Abschreiber durch die darüberstehende Zeile לכסות את הכתרת אשר על ראש beeinflusst wurde. Es handelt sich also gar nicht darum, dass die Kapitäle die Form einer Lilie gehabt hätten, was auch wegen des

v. 41 gebrauchten Ausdruckes גלות הכתרות „die Kugeln der Kapitäle“ d. h. die als Kapitäle auf die Säulen aufgesetzten Kugeln anzunehmen nicht wohl möglich ist. Auch würde dann ארבע אמות geändert werden müssen. Die Meinung von v. 19 = v. 22 ist vielmehr, dass *auf* den Kapitälen ein 4 Ellen hohes Lilienwerk gewesen sei. Von einem solchen weiss aber weder v. 41 noch 2 Kö. 25 und Jer. 52 auch nur das Mindeste. Es wird eine solche Annahme auch durch architektonische Gründe ausgeschlossen. Man könnte freilich annehmen, es hätten die Oberschwellen durch Vermittelung von Tragköpfen auf den Säulen aufgelegen. Allein für diese wäre eine Höhe von 4 Ellen viel zu viel. Thenius entgeht dem, indem er ארבע אמות als Angabe des Durchmessers der Kapitäle nimmt. Dies wird jedoch durch v. 15 und 23 widerrathen, wo zur Angabe des Durchmessers ein anderes, viel primitiveres Mittel gewählt wird. Da ferner Säulen und Kapitäle nicht aus einem Gusse hergestellt waren, so ist von vornherein viel wahrscheinlicher, dass die Oberschwellen ohne weiteres auf den Kapitälen aufgelegen haben. Müssen wir aber ארבע אמות als Höhenangabe fassen, so ist das ein weiteres Anzeichen dafür, dass v. 19 = 22 nicht aus der Feder des Berichterstatters geflossen ist. Derselbe würde wie in v. 15. 16 eine Phrase mit קומה gebraucht haben. Es geht also nicht an, sich mit Thenius für v. 19 dabei zu beruhigen, dass man statt des grammatisch unmöglichen וכתרות ein והכתרות liest. v. 19 = 22 ist nach seinem Inhalte und als v. 19 auch nach seiner Stellung im Zusammenhange als unmöglich erwiesen. v. 20ª aber ist schon nach seiner syntaktischen Fügung als Monstrum zu bezeichnen. מִמַּעַל מִלְּעֻמַּת wird durch Verweis auf מעל ל nicht möglich. Und wollte der Schreiber sagen, das Flechtwerk habe nicht das ganze Kapitäl bedeckt, was Thenius als Sinn von 20ª festhält, so konnte er dies nicht ungeschickter ausdrücken.

7, 23. Der Chronist, vgl. 2 Chro. 4, 1, hat hier noch einen Bericht über einen von Churam-abi gegossenen grossen broncenen Brandopferaltar gelesen. Es ist undenkbar, dass der Chronist von den Voraussetzungen seiner Geschichtsbetrachtung aus den Bericht über einen solchen hinzugethan haben sollte, während sich aus denselben sehr wohl begriffe, wenn er einen hier einst vorhandenen Bericht über den Guss eines solchen gestrichen hätte. Dass zur Zeit der deuteronomistischen Schriftstellerei im Königsbuche die Beschreibung dieses Altares noch gelesen worden ist, geht aus 8, 22. 64 hervor. Auch die verlorne Notiz 9, 25 zeugt dafür, dass man später von diesem Altare noch wusste. Nach 2 Chro. 4, 1 aber ist der Passus erst sehr spät gestrichen worden. מוצק, welches

LXX nicht bietet, während es M. T. u. Chron. haben, gehört dem ursprünglichen Texte an. Es vertritt das נחשת von vv. 15. 27.

7, 24. LXX sind im Rechte, wenn sie מקפים את הים nicht lesen. Der Verf. sagt sonst nirgends הקיף. Es hat mit סבבים אתו das gleiche schon gesagt. Die Worte מקפים את הים sind ein in den Text gerathenes Glossem zu סבבים אתו. Hiermit ist der Text jedoch noch nicht in Ordnung gebracht. Die Worte עשר באמה fasst man gewöhnlich dahin, dass je 10 Coloquinthen auf die Elle des Umfanges gekommen wären. Aber ganz abgesehen davon, dass für עשר, da פקעים Masculin ist, wenigstens עשרה stehen müsste, so ist dies auch wegen באמה sprachlich unmöglich. עשר באמה kann, wie ein Blick in die Concordanz Jedermann überzeugen wird, nur *zehn Ellen* oder *zehnellig* bedeuten. Mit Ausnahme der Stelle Ez. 47, 3, wo אלף באמה in der Bedeutung: *eine Strecke von 1000 Ellen* steht, ist באמה mit vorgesetztem Zahlwort überall Angabe über eine Länge, Höhe, Breite, fast überall deutlich Prädicat eines Nominalsatzes. Auch an unserer Stelle kann עשר באמה nur Erläuterung zu אתו sein. Rings um die zehn Ellen umgaben die Coloquinthen das Meer. Das aber ist eine falsche Angabe, da das Meer nach v. 23 nicht 10, sondern 30 Ellen Umfang hatte. Auch die Worte עשר באמה סביב sind daher als späterer Zusatz anzusprechen. Ihr Urheber wollte סבבים אתו dahin erläutern, dass die Coloquinthen den ganzen Umfang des Meeres umkleideten, versah sich aber, indem er aus v. 23 statt der für den Umfang angegebenen Ziffer die für den Durchmesser angegebene ergriff. 24[b] fehlt in LXX mit Unrecht. Der in יצקים ביצקתו liegende Rückbezug auf v. 17ff. zeugt für seine Echtheit. Wird letztere aber angenommen, so liegt in diesen Worten ein neuer Hinweis darauf, dass die Worte עשר באמה weder echt sind, noch in der herkömmlichen Weise aufgefasst werden dürfen. Eine Angabe, dass zehn Coloquinthen auf die Elle gekommen seien, wäre, wenn die Coloquinthen in zwei Reihen sich um das Meer gezogen haben, durchaus ungeeignet, um den Sachverhalt klar zu legen. במצקתו 2 Chro. ist wohl zufolge des häufigen Vorkommens von מוצק in diesem Abschnitte verschrieben für ביצקתו des Königsbuches. Dass מוצקה Za. 4, 2 in ganz anderer Bedeutung steht, räth zur gleichen Annahme.

7, 25. 26. LXX lesen mit Recht v. 26 vor v. 25. Die Beschreibung des Meeres ist verständigerweise erst zu Ende zu führen, ehe ausgesagt werden kann, worauf es geruht hat. Die Umstellung im M. T. erklärt sich daraus, dass v. 26 in einem Exemplare ausgefallen und unrichtiger Weise am Schlusse des

ganzen Abschnittes nachgetragen worden war. אלפים בת יכיל fehlt in LXX wohl mit Unrecht. Denn v. 38 lässt eine solche Angabe erwarten.

7, 27—39. In fast noch schlimmerem Zustande als den Abschnitt 7, 15—22 treffen wir den hier zu behandelnden 7, 27—39.[11] Da uns in ihm die LXX fast völlig im Stiche lassen, so gelingt es leider nicht, ihn mit der gleichen Sicherheit wieder herzustellen wie den ersten. Auch er ist dadurch in Unordnung gerathen, dass Theile der in ihm enthaltenen Beschreibung in einem Exemplare ausgefallen sind. Diese sind später am Rande nachgetragen worden und von hier aus an unrechte Stellen des Textes gerathen. So ist es gekommen, dass unser Text jetzt nur von *zwei* zueinandergehörigen Theilen, den broncenen Schüsseln und den Fahrstühlen, auf welchen diese vom broncenen Meere zum broncenen Altare und zurück bewegt wurden, zu sprechen scheint, während er in Wirklichkeit von *dreien* handelt, von den Fahrstühlen, von den Schüsseln und von den auf den Fahrstühlen befestigten Gestellen, in welchen sich die Schüsseln befanden.

7, 28. 29. Aus diesen Versen ergibt sich zweifellos, dass die מְכֹנוֹת nicht, wie man sich dies vorstellt, Wände von massiven Metallplatten hatten, sondern aus einem blosen Gerüst von broncenem Gebälk bestanden, welches wahrscheinlich unten einen Boden und oben eine Decke hatte. Den ersteren, weil die in v. 28 zuerst genannten מסגרות, welche den zwischen den שלבים befindlichen entgegengesetzt werden, nur unter ihm sich befunden haben können. Die Fahrstühle würden ja auch bei einer Construction aus massiven Metallplatten ein zu grosses Gewicht erhalten haben und dann nur schwer hin und her zu bewegen gewesen sein, während sie ihren Zweck nur bei leichter Beweglichkeit und Handlichkeit erfüllen konnten. שְׁלַבִּים erklärt sich nach talm. שליבין und שליבא Leitersprosse. Mit den Bäumen der Leiter sind die מְסִגְּרוֹת bezw. Boden und Decke der Fahrstühle verglichen. Die Bedeutung dieses letzteren Ausdruckes[12] ersieht man aus Exod. 25, 25—27. 37, 12—14. Dort bedeutet מְסִגֶּרֶת die unter der Tischplatte des Schaubrottisches parallel den vier Seiten desselben liegende, die vier Füsse verbindende Schlussleiste. Die מסגרות der מכנות sind wegen der auf ihnen befindlichen Bilder als ziemlich breit vorzustellen. Da die מכונה oben eine Decke hat, auf welcher ein den כיור haltendes Gestell aufstand, und ebenso einen Boden, in welchen die Halter der Räder eingelassen waren, und unter welchem die ersten מסגרות von v. 29 sich befanden, so bedurfte es dieser מסגרות nicht, um den Fahrstuhl zur Noth zusammenzuhalten. So erklärt

es sich, dass der in Geldnoth befindliche Ahas die מסגרות der מכונות abschneiden lassen kann, ohne dass die letzteren dadurch zu Grunde gehen. 2 Kö. 16, 17. ממעל am Schlusse von 29ª gibt nur dann einen Sinn, wenn man meint, statt nebeneinander seien die Figuren auf den שלבים *von oben* nach unten in der Reihenfolge: Löwe, Rind, Kerub verlaufen. Denn dass blos oben auf den Quersprossen der Fahrstühle Bilder gewesen, widerspricht der sonstigen Anordnung. Allein es widerstrebt ממעל anders, als das folgende מתחת aufzufassen. Man wird daher gut thun, nach LXX καὶ ἐπάνωθεν zu lesen וּמִמַּעַל. Dasselbe ist dann natürlich mit וּמִתַּחַת zu verbinden, v. 29ª mit כן zu schliessen. וממעל ומתחת regieren beide das folgende ל. Was ליות bedeutet, ist dunkel. Ebenso wenig vermag ich מעשה מורד mit einiger Sicherheit zu erklären.

7, 30. 31. Die Beschreibung der zur Fortbewegung der מכנות dienenden Räder, welche in v. 30 נחשת — וארבעה und in v. 32. 33 gegeben wird, wird durch den Rest von v. 30 vom zweiten וארבעה an und durch v. 31 aufs plumpste unterbrochen. Die Theile, von welchen hier geredet wird, befinden sich nicht mit den Rädern unter dem Fahrstuhle, sondern auf demselben. Es nützt daher gar nichts, wenn Thenius v. 31 von מקלעות an nach v. 35 versetzt. Es ist vielmehr v. 30 von וארבעה an und ganz v. 31 als hierher nicht gehörig aus dem Texte auszuschalten. Wohin das auszuschaltende gehört, wird sich zu v. 35 und 36 noch zeigen, wie auch, dass es gar nicht von einheitlicher Art ist. Es ist an וסרני נחשת in v. 30 unmittelbar v. 32 anzuschliessen. In LXX fehlt v. 31 und v. 30 von הכתפות an.

7, 35. In diesem Verse fehlt das Subject, von welchem uns mitgetheilt wird, dass es בראש המכונה gewesen sei. Oben auf dem Fahrstuhle kann nur ein Geräth befindlich gewesen sein, welches bestimmt war, den כיור aufzunehmen und ihn zugleich auf dem Fahrstuhle festzuhalten. Was es gewesen ist, können wir erschliessen, wenn wir vergleichen, welche Einrichtung in der Stiftshütte den כיור aufnahm. Da die Einrichtung des Tempels, wie wir gesehen haben, sich fast durchweg mit derjenigen der Stiftshütte des Priestercodex deckt, so wird ein solcher Schluss einen hohen Grad von Sicherheit für sich beanspruchen dürfen. Nun stand der כיור der Stiftshütte des Priestercodex in einem näher nicht beschriebenen broncenen Gestelle, welches כֵּן genannt wird. Ex. 30, 18. 38, 8 vgl. auch 30, 28. 31, 9. 35, 16. 38, 8. 39, 39. Lev. 8, 11. Von einem כֵּן aber lasen wir an ganz unpassendem Orte v. 31. Wenn wir nun weiter bemerken, dass חצי האמה in v. 35 identisch ist mit dem Schlusse der in v. 31 stehenden Phrase מעשה־כן אמה

וחצי האמה, und dass diese Phrase in v. 31 zwei zueinandergehörige Aussagen über etwas, was als פיה bezeichnet wird, sprengt, so werden wir die Vermuthung wagen dürfen, dass מעשה כן eben das in v. 35 vermisste Subject ist, dass die Phrase מעשה־כן אמה וחצי האמה einst am Rande als Correctur zu v. 35 stand, in welchem durch ein Abschreiberversehn die drei ersten Worte der Phrase ausgefallen waren, endlich dass diese Phrase später in den Text hereingenommen wurde und hierbei an einen ganz verkehrten Platz nach v. 31 gerieth. So kommt es, dass das Corrigendum וחצי האמה in v. 35 und die Correctur in v. 30 steht. קומה v. 35 steht für קומתו. Der Ausfall der Phrase hatte aber weitere Entstellungen zur Folge. כן ist, wie auch עגל zeigt, Masculin. ידתיה ומסגרתיה lässt sich darauf nicht zurückbeziehen. Es ist aus ידתיו ומסגרתיו umschrieben worden, da man nach Ausfall von מעשה כן אמה das Suffix auf das Feminin מכונה zurückbeziehen muss, [oder Rest alter Orthographie.[13]] Dagegen könnte ממנה richtig sein, „sie gingen von der מכונה aus.“ Aber in LXX fehlt es. Und wir gewinnen auch, wenn wir es streichen, einen guten Sinn. Auf der מכונה stand sonach ein 1½ Elle hoher Cylinder, in dessen obere Oeffnung das Broncebecken passte. Dieser auf Grund einer philologischen Reconstruction der Stelle gezogene Schluss wird als richtig ausgewiesen durch den Befund beim Broncewagen von Peccatel in Mecklenburg. Auch dieser besteht aus drei Theilen: 1) den durch viereckige, glockenförmig gebogene Bronceleisten als Langbäume verbundenen Rädern; 2) einem mit Füssen auf den Bronceleisten aufstehenden Cylinder; 3) dem in diesen eingepassten Becken.[14]

7, 36. ויפתח er, nämlich Hiram der Broncearbeiter, machte ein פתח, oder vielleicht richtiger ויפתח „er d. h. der כן öffnete sich.“ Der M. T. ist im weiteren Verlaufe des Verses ohne Zweifel in Unordnung. לחת sind am כן sicher nicht vorhanden. LXX καὶ ἠνοίγετο ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν χειρῶν αὐτῆς. Auf den Füssen des כן lag also nicht wie bei der מכונה ein ihn schliessender gerader Deckel, vielmehr umschlossen sie eine Oeffnung, in welche der כיור passte. הלחת verdankt seinen Ursprung dem Umstande, dass Jemand פתח in der Bedeutung: „eingravieren“ nahm. Weiter stossen sich im Folgenden ועל und ומסגרותיה. Die Kunsthülfe des Kerê liegt zu nahe, um Vertrauen zu erwecken. LXX, welche bloss καὶ τὰ συγκλείσματα lesen, legen vielmehr die Vermuthung nahe, dass ועל später zu dem Zwecke eingesetzt wurde, um eine Construction zu ermöglichen, oder ein vom Rande in den Text gerathenes erläuterndes Glossem ist. In der von den LXX dargebotenen Form aber ist der Schluss von v. 36 als Glossem anzusprechen.

Hinter v. 36 ist nun der Platz, an welchem die v. 30 ausgeschalteten Worte in den Text einzusetzen sind. Darüber, wie sich der כן auf der מכונה aufbaute, sind wir unterrichtet worden. Noch nicht aber darüber, durch welche Einrichtung es ermöglicht wurde, dass der כן den כיור festhielt. Dies nun berichten v. 30 vom zweiten וארבעה an und v. 31, soweit wir diesen nicht zur Vervollständigung von v. 35 gebraucht haben. Das Wort וארבעה verschuldete es, dass unser Passus in den mit וארבעה beginnenden v. 30 gerieth. Daran nun, dass der Vers missverstanden worden ist, trägt einmal sein ungeschickter Ausdruck, dann das Wort וארבעה die Schuld. פעם ist der Tritt, Plural פעמים. Ein weiblicher Plural פעמות würde übertragene Bedeutung haben. Ein solcher findet sich nur Ex. 25, 12. 37, 3 und hier, an den beiden ersten Stellen von der Lade gebraucht. An allen drei Stellen übersetzt man diesen weiblichen Plural gewöhnlich durch „Füsse“. Allein der Umstand, dass פעם im Phönicischen hebräisches רֶגֶל vertritt, vermag diese Uebersetzung um so weniger zu rechtfertigen, als v. 35 wie Ex. 26, 17, 19 für das, was wir bildlich Fuss nennen, vielmehr יָד gesagt wird, und Ex. 25, 26. 37, 13 die Füsse des Schaubrottisches רגל genannt werden. An allen drei Stellen, wo wir jenes durch „Füsse“ wiedergegebene פעמות finden, passt diese Bedeutung „Füsse“ gar nicht. Unterhalb der Kesselbecken (כיורות) können weder Füsse des כן noch der מכונה sein, und dass die Lade Füsse gehabt habe, ist auch nicht wahrscheinlich. Es kommt weiter hinzu, dass die LXX an allen drei Stellen die Lesart פעמות gar nicht haben. An unserer Stelle übersetzen sie: καὶ τέσσαρα μέρη αὐτῶν, Ex. 25, 12 ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη, während sie Ex. 37, 3 den betr. Passus gar nicht bieten. Mit κλίτος aber übersetzen sie Ex. 25, 12. 37, 3 צֶלַע v. 18 קְצוֹת. Ein Vergleich der Stelle Ex. 25, 26 löst die Schwierigkeiten. Wie die Lade, so soll auch der Schaubrottisch behufs leichteren Transportes vier Ringe haben. Dieselben sollen aber nicht, wie es Ex. 25, 12. 37, 3 von der Lade heisst, על ארבע פעמתיו angebracht werden, sondern לְאַרְבַּע הַפָּאֹת אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו an den vier nach aussen gekehrten Ecken der vier Füsse. Ex. 25, 26 übersetzen die LXX nun ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη τῶν ποδῶν αὐτῆς. Wir sind sonach berechtigt, auch an unserer Stelle als hebräische Grundlage der Uebersetzung der LXX καὶ τέσσαρα μέρη αὐτῶν anzusetzen לארבע פאותם. Es unterscheiden sich ja פעמתו und פאותם dazu nur durch ע und א sowie andere Reihenfolge der Buchstaben. Hiermit ist der Vers jedoch noch nicht bereinigt. Das Suffix in פאותם könnte sich nur auf ידות beziehen, diese aber sind weiblich

Ex. 26, 15. Man müsste also פאותם = פאותן ansetzen, wie ja auch weiterhin להם für להן steht. Denkbar wäre freilich auch, dass das Suffix sich vielmehr auf כן bezöge, wie das auch mit dem in פיהו v. 31 der Fall ist. Dann wäre פאתיו zu lesen. Allein dem runden כן können nicht wohl פאות beigelegt werden. — Mit מעבר איש ליות weiss ich nichts anzufangen. Der Cylinder des Broncewagens von Peccatel hat statt oben angegossener Schulterstücke einen umgebogenen Rand, an welchen das Becken angenietet gewesen ist.

Die unmittelbare Fortsetzung von v. 30 bildet nun v. 31. Falls in ihm לכתרת richtig wäre, so könnte man sich darunter nur den oberen runden, concaven Theil des כן vorstellen, welcher durch die ידות auf der מכונה ruhend den כיור in sich aufnahm. Allein derselbe wird sonst immer als Oeffnung des כן bezeichnet. Ewald a. a. O. S. 142 hat daher mit Recht an כתרת Anstoss genommen. Er will dafür לְכָתֶפֶת lesen. Damit sind alle Schwierigkeiten gelöst. Wie leicht לכתפת zu לכתרת von einem unachtsamen an v. 17 ff. denkenden Abschreiber verschrieben werden konnte, bedarf keiner Ausführung. Ebenso hat Ewald bereits richtig gesehn, dass vor באמה ein Zahlwort ausgefallen ist. Dasselbe kann jedoch nicht, wie er meint, שלש gewesen sein, da der ganze כן bloss 1½ Elle hoch war. Ein 1 Elle tiefer Kessel war schon ein recht grosser und unhandlicher. Wir haben uns also vorzustellen, dass ein Theil des 1½ Elle hohen כן durch eine nach oben offene Schüssel gebildet wurde, in welche der כיור als Einsatz passte. — Die Worte וגם על פיה מקלעות können nicht zum Texte gehören; selbstverständlich nicht, wenn לכתרת richtig ist, denn dann müsste es heissen וגם על־הכתרת. Sie sind aber überhaupt verdächtig, denn es hat wenig Sinn, das Innere des כן, welches ja durch den כיור verdeckt wird, also zu verzieren. Ausserdem haben sich uns bisher alle Stellen, in welchen מקלעות in unserem Texte vorkam, als Zusätze zum Texte ausgewiesen, 6, 18, 20. 32. — Das Suffix in מסגרותיהם würde, falls an ihm nicht gebessert worden ist, auf פה und ידות zusammen zu beziehen sein. Es ist jedoch wohl besser מסגרותיו zu lesen mit Rückbeziehung des Suffixes auf כן.

7, 37. Für מוצק אחד מדה אחת קצב אחד haben LXX τάξιν μίαν καὶ μέτρον ἕν. Es fehlt also קצב אחד. Und mit Recht. Es ist nach 6, 25 hierher zugesetzt worden. Allein man kann wohl aus Holz geschnittenen Keruben קצב beilegen, nicht aber einem aus Metall gegossenen Geräthe.

7, 40. Dass für כירות nach LXX, Chro., 2 Kö. 25, 14, Jer. 52, 18 und v. 45 סִירוֹת zu lesen ist, hat schon Thenius gesehn.

7, 45. ו vor את כל הכלים und האלה = האהל schliessen sich

gegenseitig aus. Mit ו werden bisher noch nicht erwähnte Geräthe eingeführt, האלה weist auf die erwähnten zurück und fasst sie mit כל abschliessend zusammen. Nach der ganzen Anlage des Abschnittes erscheint es ausgeschlossen, dass hier am Schlusse noch kurz Geräthe nachgetragen werden, welche vorher noch nicht erwähnt worden sind. Geschah doch selbst der Töpfe, Schaufeln und Schalen vorher Erwähnung. Es ist also ו zu streichen. Uebrigens ist auch האלה, welches LXX nicht lesen, entbehrlich. — Hinter בית יי lesen LXX noch: καὶ οἱ στῦλοι τεσσαράκοντα καὶ ὀκτὼ τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ οἴκου κυρίου. Es ist dies unechtes Gut, denn es erfolgt die Erwähnung dieser Säulen an ganz unpassender Stelle und in einer den Gewohnheiten des Erzählers widerstreitenden Weise. Zunächst wäre sie bei Beschreibung des Tempels und des Palastes wenigstens zu erwähnen gewesen. Doch könnte man hiergegen einwenden, dass auch der beiden Säulen der Vorhalle des Tempels in c. 6 keine Erwähnung geschieht. Dies auch zugegeben, so beweist doch die Tempelbeschreibung Ezechiels, dass Säulen nicht zu Hülfe genommen sind, um die Decke des Tempels zu tragen. Es ist so unwahrscheinlich wie möglich, dass in einem so wichtigen Punkte Ezechiel eine andere Construction für den nach der Wiederherstellung des Volkes zu erbauenden Tempel gewählt haben sollte. Es muss also durch eine besondere Construction des Daches ermöglicht worden sein, einen Raum von 20 Ellen Breite mit tragfähigen Balken zu überspannen. Keinem Zweifel aber unterliegt, dass nach der Anlage der Beschreibung, welche wir von den von Hiram gegossenen Geräthen erhalten, der Guss dieser von der LXX allein erwähnten Säulen erst zu berichten gewesen wäre, ehe sie in dieser Recapitulation mit aufgezählt werden konnten. Nur nebenbei sei bemerkt dass die Beschreibung, welche unser Verf. 7, 8 von Salomos Wohnhause entwirft, deutlich verräth, dass er niemals in dasselbe gekommen ist. Es war ja eben dem grossen Publicum dadurch unzugänglich gemacht, dass es in einem besondern Hofe lag. Es ist daher auch nicht zu erwarten, dass unser Verf. etwas über Säulen gewusst hat, welche sich in ihm befanden. Schliesslich verräth sich diese Notiz der LXX auch dadurch als Zusatz, dass hinter ihr Bestandtheile der vor ihr stehenden Phrase wiederholt werden.

7, 47, in etwas abweichender Form in LXX vor v. 46 stehend, ist späterer ausschmückender Zusatz. Die Stellung hinter v. 46 im M. T. ist die ursprüngliche. In LXX wurde die Stellung geändert, weil es unpassend ist, hinter dem abschliessenden v. 46 noch eine solche verlorene Notiz zu bringen.

7, 48—50. Diese Verse sind ein später Einschub. Materiell wie formell discreditiert sich dieser Abschnitt dadurch, dass er Salomo, welcher zum Gusse der Broncegeräthe den Tyrier Hiram braucht, hier Goldgeräthe fertigen lässt, ohne dass des Künstlers Erwähnung geschieht, welcher diese fertigte. Dass Hiram sie gegossen habe, hätte gesagt werden müssen. Fehlt v. 45 in LXX האלה mit Recht, so ist zudem mit dürren Worten gesagt, dass Hiram nur Broncegeräthe gegossen hat. Weiter aber ist unschwer einzusehn, dass die Form von v. 48—50 nöthigt, sie unserem Verf. abzusprechen. Sofort fällt auf, dass את־כל הכלים אשר בית י״י v. 48 in ganz anderem Sinne gebraucht wird, als die Worte כל הכלים אשר עשה . . . . בית י״י v. 45. Nach v. 45 können wir gar nicht erwarten, noch von weiteren Tempelgeräthen etwas erzählt zu erhalten. Freilich könnte hier eingewandt werden, die vorher beschriebenen Geräthe seien für die Vorhalle, den Vorhof und den Opferdienst in demselben bestimmt gewesen, hier sei nun noch der Bericht über die für den ναός bestimmten nachzubringen. Allein dann wäre eben ein anderer Ausdruck als בית י״י zu wählen gewesen. Unser Erzähler berichtet doch sonst nicht so ungeschickt, dass er die Hauptsache errathen lässt. Dagegen wird zugestanden werden müssen, dass es sich leicht begreift, dass ein Interpolator einen ihm aus dem interpolierten Schriftstücke geläufigen Ausdruck in abweichendem Sinne gebraucht. Weiter aber ist gegen jenen Einwand zu bemerken, dass hier um deswillen Angaben über die in den היכל gehörigen Geräthe nicht erwartet werden können, weil unser Berichterstatter den Inhalt des היכל wie den des דביר bei der Tempelbeschreibung erörtert. Er bespricht 6, 20 den Schaubrottisch, 6, 21 die Kerubim. Derjenige, welcher 6, 20 bloss einen hölzernen Altar im Heiligen kennt, kann nicht hier davon erzählen, es hätten im Heiligen ein goldener Altar *und* der Schaubrottisch gestanden, und wird nicht für den letztern hier שלחן und dort מזבח sagen. Der Einwand, welcher hiergegen erhoben zu werden pflegt, ist allgemein bekannt: es könne 6, 20 mit dem cedernen Altare der Rauchopferaltar gemeint sein. Es genügt hiergegen auf das zu 6, 20 Bemerkte zu verweisen. Hat der cederne Altar keine Goldbekleidung, so kann er eben nur Schaubrottisch sein. Und ist der Goldbezug des salomonischen Tempels in c. 6 überall später eingetragen, so ist damit auch v. 48 als der Erzählung selbst nicht angehörig ausgewiesen. Der Schaubrottisch kann weder im Tempel Salomos noch in dem Ezechiels gefehlt haben. Es ist das Opfer der Schaubrote durch 1 Sa. 21, 4ff. als uralt[15] bezeugt und schon aus inneren Gründen für eine sehr

alte Form des Opfers zu halten. Das entscheidet auch für Ez. 41, 22[16]. Von einem Rauchopferaltar dagegen weiss keine einzige Stelle aus vorexilischer Zeit auch nur das mindeste. v. 49 ist nach Ex. 25, 23—38 gearbeitet. Wie dort findet sich hier die Reihenfolge שלחן, מנרות, פרח, נרות, מלקחים. Doch folgen dort noch המחתות, welche, wiewohl zu den מנרות gehörig, hier von diesem durch והספות והמזמרות והמזרקות והכפות getrennt werden. Ich wage die Vermuthung, dass diese vier letzteren Gegenstände hier von einer noch späteren Hand auf Grund von Stellen wie 2 Kö. 12, 14. 25, 14. 15. Jer. 52, 18. 19 eingetragen worden sind. Welches Interesse Spätere an diesen Dingen nahmen und wie verhängnissvoll dies für die Ueberlieferung des Textes wurde, sieht man übrigens auf jeden Fall aus Stellen wie 2 Kö. 25, 14f. Jer. 52, 18f. Die Angabe, dass die Löcher für die Thürzapfen des Tempels und des Adyton golden gewesen seien, krönt die von der Goldverzierung des Tempels handelnden Zusätze. Wenn irgendwo, so war hier Gold nicht am Platze. Nicht überflüssig aber scheint es mir zu betonen, dass wenn ich behaupte, dass diese v. 48—50 genannten Geräthe nicht von Salomo hergestellt worden sind, damit natürlich nicht behauptet werden soll, dass im vorexilischen Tempel später solche nicht vorhanden gewesen seien. Eines fällt noch auf. Unser Interpolator redet von 10 goldenen Leuchtern, während in der Stiftshütte nur eine מנורה war. Es ist wenig glaublich, dass er ohne Grund eine solche Abweichung sich erlaubt hat. Jer. 52, 19 erwähnt auch מְנַרּוֹת. Allein hieraus lässt sich nichts schliessen, denn dieser Vers ist, wie ein Vergleich mit 2 Kö. 25 lehrt, auf Grund von Ex. 25, 29 interpoliert, und 2 Kö. 25 fehlen die מְנַרּוֹת. Da die Stellung der מנרות ihre Analogie an der der מכנות im Vorhofe hat, so könnte man auf die Vermuthung gerathen, Salomo habe durch Hiram 10 broncene Leuchter für den היכל giessen lassen und ihr Guss sei in dem Abschnitte 7, 13—46 einst erwähnt gewesen, dort aber später gestrichen worden, weil für die Stiftshütte nur eine goldene מנורה erwähnt wird. Allein eine solche Annahme würde 2 Kö. 25. Jer. 52 gegen sich haben. Ein anderer Einwurf dagegen, man müsse sich fragen, warum der Interpolator bloss sich daran stiess, dass jene Leuchter broncen waren, nicht aber daran, dass ihrer zehn waren statt eines grossen, würde mit einem Hinweis auf die Sagen von Salomos Reichthum entkräftet werden können. Jedenfalls aber bleibt hier ein Räthsel, welches auf Grund der vorhandenen Ueberlieferungen nicht gelöst werden kann.

7, 52. Auch der sich unmittelbar an v. 46 anschliessende

v. 21. 39 parallel laufende v. 52 gibt zu einem Bedenken Anlass. Man stösst an את הכסף ואת הזהב an. Der jetzige Text der Chronik hilft ab, indem er ואת הכסף liest. Aber LXX zu jener Stelle zeugen dafür, dass ו dort einst fehlte. Man kann nun diese Worte weder mit ואת הכלים zum Objecte von נתן machen, noch als Erläuterung von את קדשי דוד אביו auffassen. Das erste nicht, weil dann eine nähere Angabe darüber zu erwarten wäre, um was für Gold und Silber es sich hier handelt. Das zweite aber ist nicht möglich, weil wir 2 Sa. 8, 7. 10—12 lesen, dass diese Weihgeschenke Davids in goldenen, silbernen und broncenen Geräthen bestanden haben. Weshalb die broncenen nicht gleichzeitig mit in den Tempelschatzkammern geborgen worden sein sollen, sieht man nicht ein. Auf die Vermuthung, sie fehlten, weil sie zum Gusse der 7, 13—46 beschriebenen Broncegeräthe verwandt worden seien, wird man, wiewohl das möglicherweise geschehn ist, um deswillen sich nicht berufen dürfen, weil dieser Umstand vom Berichterstatter, wenn derselbe darum gewusst hätte, ausführlich würde erzählt und nicht bloss durch eine solche Notiz würde angedeutet worden sein. Es muss also את הכסף ואת הזהב als Glossem gestrichen werden. Der Vers sagt dann, dass Salomo nach Vollendung des gesammten Gusses 1) die Weihgeschenke Davids in den Tempel gebracht habe, 2) die von Hiram gegossenen broncenen Kessel, Schalen, Schaufeln in den Tempelschatzkammern geborgen habe. Ueber die Weihgeschenke Davids lässt er sich nicht weiter aus. Ungewiss bleibt, ob er unter ויבא und נתן באצרות בית י״י eine Aufbewahrung an verschiedenen Orten verstanden hat. Wahrscheinlich ist dies nicht.

Um eine leichtere Uebersicht über die durch die Untersuchung des Textes des Bauberichtes gewonnenen Resultate dem Leser zu gewähren und dieselben zugleich den des Hebräischen doch wohl meist unkundigen Architekten und Kunsthistorikern zugänglich zu machen, schliesse ich eine Uebersetzung von Cap. 6 und 7 auf Grund derselben an.

Cap. VI, 2. Und das Haus, welches der König Salomo Jahve baute, war 60 Ellen lang und 20 breit und 30 Ellen hoch. 3. Und die Vorhalle vor dem Vorderraum des Hauses war 20 Ellen lang vor der Breite des Hauses und 10 Ellen breit vor dem Hause. 4. Und er machte dem Hause Fenster von fest gemachten Balken. 5. Und er baute an die Wand des Hauses einen Seitenbau, rings

um Vorderraum und Hinterraum, und baute Seitengemächer ringsum. 6. Das untere Stockwerk (des Seitenbaues) war 5 Ellen breit, das mittlere 6 Ellen breit, das dritte 7 Ellen breit, denn Absätze gab er dem Hause ringsum nach aussen, damit nicht Eingreifen (der Balken) stattfände in die Wände des Hauses. 8. Die Thür des unteren Seitenstocks war an der südlichen Seite des Hauses, und durch Oeffnungen in der Decke stieg man ins mittlere, und aus dem mittleren ins dritte. 10. Und er baute den Seitenbau um das ganze Haus 15 Ellen hoch, und er fasste das Haus durch Cedernbalken.

15. Und er baute die Wände des Hauses drinnen mit Cedernbohlen vom Fussboden des Hauses bis zu den Balken der Decke und dielte den Fussboden des Hauses mit Cypressenbohlen. 16. Und er baute (d. i. schlug ab) die 20 Ellen von den Seiten des Hauses mit Cedernbohlen vom Boden bis zu den Balken und baute es drinnen zum Hinterraum (Adyton) aus. 17. Und 40 Ellen hatte das Haus, das heisst der Vorderraum vor dem Hinterraume. 20. Und der Hinterraum war 20 Ellen lang und 20 Ellen breit und 20 Ellen hoch. Und er machte einen Altar von Cedern. 21. vor dem Hinterraume.

23[a]. Und er machte im Hinterraume zwei Kerube von Oelbaumholz. 26. Die Höhe des einen Kerub war 10 Ellen, und ebenso der andere Kerub, (23[b]) 10 Ellen war seine Höhe. 24. Fünf Ellen war der eine Flügel des Kerubs und fünf Ellen der andere Flügel des Kerubs, zehn Ellen von den Enden seiner Flügel bis zu den Enden seiner Flügel. 25. Und zehn Ellen hatte der zweite Kerub, ein Mass und einen Zuschnitt hatten sie beide. 27. Und er stellte die beiden Kerube in die Mitte des inneren Hauses (des Hinterraumes), und sie breiteten ihre Flügel aus. Und der Flügel des einen stiess an die Wand, und der Flügel des zweiten Kerub stiess an die zweite Wand, und ihre (anderen) Flügel stiessen an einander inmitten des Hauses.

31. Und der Thür des Hinterraumes machte er Thürflügel von Oelbaumholz, die Thüröffnung und die Pfosten (bildeten) ein Fünfeck. 33. Und ebenso machte er der Thür des Hauses Pfosten von Oelbaumholz, viereckige Pfosten. 34. Und zwei Thürflügel von Cypressenholz, zwei drehbare Thürblätter hatte ein Thürflügel und zwei drehbare Thürblätter der andere.

36. Und er baute die innere Vorhofsmauer (aus) drei Lagen behauener Quader und einer Lage geschnittener Balken von Cedernholz. 37. Im vierten Jahre wurde der Grundstein des Hauses Jahves gelegt im Monate Ziv. 38. Und im eilften Jahre im Monate

Bul wurde das Haus fertig nach allen seinen Stücken und nach aller seiner Gebühr, und er baute daran sieben Jahre. Cap. VII, 1. Und an seinem Hause baute Salomo 13 Jahre, und er vollendete sein ganzes Haus.

2. Und er baute das Haus des Libanonwaldes, 100 Ellen lang und 50 Ellen breit und 30 Ellen hoch auf 3 Reihen Cedernsäulen, und Cedernbalken lagen auf den Säulen. 3. Und gedeckt mit Cedern war es oberhalb der Seitenkammern, welche auf den Säulen waren, den fünfundvierzigen, 15 in jeder Reihe. 4. Und Architrave drei Reihen und Lichtloch gegenüber Lichtloch dreimal. 5. Und alle Thüren und Lichtöffnungen waren viereckig im Gebälk, und Thür gegenüber Thür dreimal.

6. Und die Halle der Säulen baute er, 50 Ellen lang und 30 Ellen breit mit einer Vorhalle vor derselben nebst Säulen und einem Auftritt[17] vor derselben.

7. Und die Thronhalle, in welcher er Recht sprach, die Gerichtshalle, baute er; und sie war mit Cedern getäfelt von dem Fussboden bis zu den Balken (der Decke).

8. Und sein Haus, worin er wohnte, im anderen Hofe, einwärts von der Halle, war wie dieser Bau. Und ein Haus baute er der Tochter Pharaos wie diese Halle.

9. Alle diese (Gebäude waren gebaut aus) werthvollen Steinen, aus Quadersteinen von (bestimmten) Massen, mit der Säge gesägten, nach innen wie nach aussen und vom Fundamente bis zu den Kragsteinen und vom Hause Jahves bis zur grossen Vorhofsmauer. 10. Und fundamentiert (war alles mit) werthvollen Steinen, grossen Steinen, Steinen von 10 Ellen und Steinen von 8 Ellen. 11. Und oberhalb (der Fundamente waren sie gebaut aus) werthvollen Steinen, Quadern nach Massen, und Cedernholz.

12. Und die grosse Vorhofsmauer ringsum (bestand aus) drei Reihen behauener Quadern und einer Lage Cedernbalken, und ebenso die innerste Vorhofsmauer des Hauses Jahves und die Vorhofsmauer der Säulenhalle des Palastes.

13. Und es sandte der König Salomo und liess Hiram von Tyros holen. 14. Er war der Sohn einer . . . ., sein Vater aber war ein tyrischer Bronceschmied. Er war voll Weisheit und Einsicht und Kenntniss in der Anfertigung von allerhand Bronce-arbeit, er kam zum Könige Salomo und fertigte ihm all sein Werk.

15. Er goss die beiden Säulen für die Vorhalle des Hauses. 18 Ellen war die Höhe der einen Säule, und ein Faden von 12 Ellen umspannte sie, und die Dicke der Säule war vier Finger breit, innen hohl, und ebenso die zweite Säule. 16. Und die beiden

Kapitäle fertigte er, um sie auf die Spitze der Säulen zu stellen, Bronceguss. 5 Ellen war die Höhe eines Kapitäles und 5 Ellen die Höhe des zweiten Kapitäles. 17. Und er fertigte zwei Flechtwerke, um damit zu bedecken die Kapitäle, welche oben auf den Säulen waren, je ein Flechtwerk für das Kapitäl der einen und der anderen Säule. 18. Und er fertigte die Granatäpfel, nämlich je zwei Reihen Granatäpfel von Bronce auf das eine Flechtwerk; und der Granatäpfel waren 200 rings um das eine Kapitäl, und ebenso machte er es für das andere Kapitäl. 21. Und er richtete die Säulen auf bei der Vorhalle des Tempels, er richtete die rechte Säule auf und nannte sie Jakin, und er richtete die linke Säule auf und nannte sie Boaz.

23. Und er fertigte das Meer, Bronceguss, zehnellig von einem Rande bis zum andern, rund ringsum, fünf Ellen hoch; und eine dreissigellige Schnur umspannte es ringsum. 24. Und Coloquinthen waren unterhalb seines Randes, es rings umgebend, zwei Reihen Coloquinthen gegossen bei seinem Gusse. 26. Es war eine Spanne dick, sein Rand wie ein Becherrand gearbeitet, wie eine Lilienblüthe, zweitausend Bath fasste es. 25. Stehend auf zwölf Rindern, von denen drei sich nordwärts wenden und drei sich westwärts wenden und drei sich südwärts wenden und drei sich wenden nach Osten, während das Meer oberhalb ihrer auf ihnen (ruht) und alle ihre Hintertheile (sich) einwärts (kehren).

27. Und er fertigte die zehn Fahrstühle, von Bronce, 4 Ellen (LXX 5 Ellen) war ein Fahrstuhl lang und 4 Ellen breit und 3 Ellen (LXX 6) hoch. 28. Und dies war die Arbeit der Fahrstühle: Schlussleisten hatten sie[18] und Schlussleisten zwischen den Leitersprossen. 29. Und auf den Schlussleisten, welche zwischen den Leitersprossen waren, waren Löwen, Rinder und Kerube, und auf den Leitersprossen ebenso; und oberhalb und unterhalb der Löwen und der Rinder waren .... 30. Und vier broncene Räder hatte ein Fahrstuhl und broncene Achsen. 32. Und die vier Räder waren unter den Schlussleisten, und die Hände der Räder waren im Fahrstuhle, und die Höhe eines Rades war 1½ Elle. 33. Und die Räder waren gearbeitet wie Wagenräder, ihre Hände und Felgen und Speichen und Naben, alles Guss. 34. Und vier Schulterstücke waren an den vier Ecken des Fahrstuhles, aus dem Fahrstuhle gingen aus seine Schulterstücke.

35. Und oben auf dem Fahrstuhle (aus v. 31: war eine Art von Gestell) 1½ Elle hoch, ringsum rund, und auf dem Kopfe des Fahrstuhles standen seine Hände, und seine Schlussleisten gingen von ihm aus. 36. Und er liess eine Oeffnung auf den Spitzen seiner

Hände. 30. Und seine vier Ecken hatten Schulterstücke. Unterhalb des Beckens waren die Schulterstücke gegossen .... 31. Und seine Oeffnung einwärts von den Schulterstücken war ... Elle hoch (d. i. tief) und seine Mündung war rund, seine Querleisten aber viereckig und nicht rund. 37. Also fertigte er die 10 Fahrstühle, von einem Gusse und einem Masse waren sie alle.

38. Und er fertigte zehn broncene Kessel, 4 Ellen hatte ein Kessel (Durchmesser), je ein Kessel auf einem Fahrstuhle von den 10 Fahrstühlen.

39. Und er stellte die Fahrstühle auf : fünf an die Seite des Hauses nach Süden zu und fünf an die Seite des Hauses nach Norden zu. Und das Meer stellte er an die südliche Seite des Hauses, nach Osten zu, dem Süden gegenüber.

40. Und es fertigte Hiram die Töpfe, Schaufeln und Schalen. Und Hiram kam zu Ende mit dem ganzen Werke, welches er für König Salomo fertigte in das Haus Jahves. 41. Zwei Säulen und die beiden Kapitälkugeln auf den Säulen und die zwei Flechtwerke um die zwei Kapitälkugeln auf den Säulen zu bedecken. 42. Und die 400 Granatäpfel für die beiden Flechtwerke, zwei Reihen Granatäpfel je für ein Flechtwerk, damit zu bedecken die beiden Kapitälkugeln auf den beiden Säulen. 43. Und die zehn Fahrstühle und die zehn Kessel auf den Fahrstühlen. 44. Und das eine Meer und die zwölf Rinder unter dem Meere. 45. Und die Töpfe und die Schaufeln und die Schalen. Alle diese Gefässe, welche Hiram dem König Salomo für das Haus Jahves fertigte, waren von polierter Bronce.

46. In der Jordanniederung liess sie der König giessen in Thonformen zwischen Sukkoth und Ṣarethan.

51. Und als fertig geworden war alles Werk, welches der König Salomo für das Haus Jahves fertigen liess, so brachte er die Weihgeschenke seines Vaters David hinein, und die Geräthe that er in die Schatzkammern des Hauses Jahves.

Anmerkungen.

[1] Es wird sich nicht entscheiden lassen, was das Ursprüngliche war. Da alle Welt die Verwendung von Cedernholz zum Tempelbaue kannte, so lag es nahe, עצים zu ארזים zu verschreiben. Doch konnte wegen des Schlusses des Verses auch das Umgekehrte statthaben. Freilich mögen alle Späteren und somit auch der dstische Verf. von v. 16—20 bei dem zum Tempel zu verwendenden Holze zunächst an Cedernholz gedacht haben.

[2] Trg. übersetzt falsch, weil ihm die Einrichtung im herod. Tempel vorschwebt, ובמסבתא סלקין מן ארעיתא לעליתא באורח מציעיתא. Im dritten Tempel führte nämlich ausserhalb des יצוע eine מסבה von dem Nordostwinkel des Tempels bis auf das Dach des Seitenbaues, von welchem aus man dann weiter in die עליה wie auf deren Dach gelangen konnte. Midd. 4.

[3] ולולין היו פתוחין בעליה לבית קדשי הקדשים שבהן היו משלשלין את האומנין בתיבות כדי שלא יזונו עיניהן מבית קדשי הקדשים.

[4] Arabs وصيّر درجة من خشب يصعد عليها من الرواق السفلى الى الاوسط ودرجا ايضا فى الاوسط يصعد عليها الى الرواق الاعلى kommt vielleicht dem Richtigen nahe.

[5] Midd. 4. ושלשה פתחים היו לכל אחד ואחד אחד לתא מן הימין ואחד לתא מן השמאל ואחד לתא שעל גביו.

[6] Darüber, wie es mit dieser Schiffahrt steht, vgl. meine Geschichte d. V. I. S. 302. 304.

[7] Lässt doch der Priestercodex auch die Lade, welche, nach den Notizen der historischen Bücher zu schliessen, ein schmuckloser Holzkasten war, auswendig und inwendig mit Goldblech überzogen gewesen sein. Ex. 25, 11.

[8] Den Widerspruch, in welchem sich v. 21 und v. 31. 32 befinden, hat bereits Smend bemerkt (der Prophet Ezechiel S. 335 zu Ez. 41, 3. 4). Derselbe hebt sich nach dem oben Ausgeführten auf andere Weise, als Smend annimmt.

[9] Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob wir hier eine Einwirkung assyrischer Kunst zu constatieren haben. Wie eingreifend unter Manasse assyrische Einflüsse den alten salomonischen Tempel nach anderer Seite hin umgestaltet haben, ist ja bekannt.

[10] Es ist hierfür gleichgültig, ob אל דלתות ההיכל an dieser Stelle echt oder falsches Glossem zu אליהן ist. Auch im ersteren Falle ist gar kein Zweifel, dass sich אליהן auf beide Thüren bezieht.

[11] Sein Verständniss zu erschliessen hat sich bereits H. Ewald, Göttinger Nachrichten 1859, S. 131 ff.; Jahrbb. f. Bibl. Wiss. 10, S. 273 ff.; G. V. I. 3^3, S. 333 f. bemüht, angeregt durch die Auffindung ähnlicher Broncegeräthe in Mecklenburg, Steiermark, Etrurien, vgl. G. C. J. Lisch, über die ehernen Wagenbecken der Broncezeit in den Jahrbb. d. Vereins für Mecklenburgische Geschichte Jahrg. 25, S. 215 ff., vgl. auch ebenda Bd. 9, S. 372; 20, S. 290. Er hat jedoch klare Vorstellungen nicht zu gewinnen vermocht, weil ihm entgangen ist, dass der Text nicht mehr in der ursprünglichen Reihenfolge

sich befindet. Von anderer Construction scheinen die Wasserbecken der assyrischen Tempel gewesen zu sein, vgl. die Abbildung bei Reber, Fr., Geschichte der Baukunst im Alterthum. Leipzig, 1896. S. 61. Ich bemerke, dass ich Abbildungen und Beschreibungen solcher Broncewagen erst kennen gelernt und die Abhandlung Ewald's erst eingesehen habe, nachdem mir die im Texte gegebene Reconstruction von 7, 27—39 bis in die kleinsten Einzelheiten feststand.

[12] Ewald hat diesen Ausdruck gründlich missverstanden, irregeleitet von dem Broncewagen zu Peccatel, dessen Räderachsen durch blosse gebogene Leiterbäume verbunden sind, auf welchen direkt der das Becken tragende Cylinder aufsteht.

[13] Vgl. תחתיה = תחתיה = תַּחְתָּיו 16, 17 (יָם), עליה Lv. 6, 20 nach בָּגָד (Sam. עליו), 2 Sa. 19, 27 nach חֲמוֹר].

[14] Lisch, a. a. O. Bd. 9, Taf. 1, Bd. 20 S. 219.

[15] Die Brote sind wahrscheinlich in allerältester Zeit der Opferflamme übergeben worden. 1 Sam. 21, 4 ff. begegnet uns im Cult der Lade das Opfer der Schaubrote schon in der hieraus erst abgeleiteten Form.

[16] An diesen Erwägungen scheitern die Ausführungen Kühn's, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit in Stud. u. Krit. 1882, S. 666 f. Uebrigens unterschätzt Kühn die Bedeutung des Umstandes, dass der cederne Altar לפני יהוה steht und das Schaubrot לחם הפנים heisst. Wird Kühn's Schluss, dass Ezechiels Tempel in jeder Hinsicht einfacher war als der salomonische, durch die Ergebnisse dieser Abhandlung widerlegt, so sind damit zugleich die weiteren Schlüsse, welche der Rec. in Nr. 47 des Theol. Literaturblattes Jg. 1882 auf Kühns Schluss baut, als der Fundamentierung entbehrend ausgewiesen worden. Nur beiläufig sei bemerkt, dass es mir scheinen will, als sei noch keinerlei Gegenbeweis gegen die Ausführungen Ewald's G. V. I. 2³ S. 27. Alterthümer S. 134 f. 374 f. und Wellhausen's in Jahrbb. f. deutsche Theol. XXII, S. 410 ff. geführt worden, wonach der goldene Räucheraltar sich nur in Zusätzen zum Priestercodex findet. Für meinen Zweck kann ich jedoch auf dieses Argument hier völlig verzichten.

[17] Das Wort עב ist dunkel. Es könnte eine Aufschüttung, einen Estrich, ein Pflaster bedeuten. Ez. 41, 25 ist es von Holz.

[18] Nämlich unter dem Boden des Fahrstuhles.

Anmerkungen zu 2 Kö. 10—14.

[Aus ZATW V (1885), S. 275—297.]

Zu 10, 1—10. — V. 10, 1 „und Ahab hatte 70 Söhne zu Samarien“ stösst sich mit 6b „und der Königssöhne waren 70 Mann bei den Grossen der Stadt, welche sie erzogen.“ Mindestens eine dieser, einander dazu widersprechender, Notizen ist als überflüssig zu streichen. Wellhausen (Bleek[4] S. 253) streicht 6b als Glossem. Er ist in der That vor V. 7 völlig entbehrlich und kann aus diesem wie aus V. 5 geflossen sein. Aus den folgenden Gründen ist jedoch auch V. 1a als Glossem, und zwar als ein falsches Glossem, zu streichen. 1) Man vermisst in unserm jetzigen Texte jede Erwähnung des Schicksals der Nachkommen Jorams, welche doch zunächst zu beseitigen waren und über welche gesprochen worden sein muss. Erst dann können wir erwarten, etwas über die übrigen Nachkommen Ahabs erzählt zu bekommen. 2) Er widerspricht den Angaben des Briefes Jehus, sowohl denjenigen von V. 2 und 3 als denen von V. 7. Die בְּנֵי אֲדֹנֵיכֶם, von welchen Jehu V. 2 und 3 in seinem Briefe redet, können nur Söhne Jorams sein, nicht solche Ahabs. In V. 7 aber wird erzählt, es seien in Samarien 70 Prinzen des Königshauses (vgl. בֵּית אֲדֹנֵיכֶם V. 3 am Ende) getödtet worden. Das Schicksal der Söhne des gestürzten Joram theilten selbstverständlich alle Agnaten. Die 70 Söhne Ahabs beruhen also auf einem Missverständnisse eines Spätern, welcher bei dem Erzählten an den schlimmsten König aus der Dynastie Omris dachte, welchem Elia ja den Untergang geweissagt hatte. — V. 1b ist in seiner ersten Hälfte verdorben und in seiner zweiten nach V. 5 interpoliert. Dort ist die Aufzählung der einzelnen Würdenträger am Platze, hier sind sie mit שָׂרִים zusammengefasst. Lies also ויכתב יהוא ספרים וישלח מיזרעאל אל שרי שמרון. Möglicherweise ist übrigens auch מיזרעאל Zusatz. Jedenfalls ist es entbehrlich. — In V. 6 ist nicht nur die zweite Hälfte zu streichen, sondern nach V. 3 statt אַנְשֵׁי בְנֵי־אֲדֹנֵיכֶם וְהָבְאוּ zu lesen אַנְשֵׁי בֵית־אֲדֹנֵיכֶם וּבֹאוּ.

Zu 10, 12—16. — Die Erzählung von der Ermordung der 42 Davididen durch Jehu bei Bêth-ʿêḳed-hârôʿîm 10, 12—14 und von

der Begegnung Jehus mit Jonadab ben Rekab V. 15. 16 gehört der Erzählung von Jehus Revolution, welche wir in C. 9. 10 bisher gelesen haben, nicht an. Nur die beiden ersten Worte von V. 12 וַיָּקָם וַיָּבֹא stammen noch aus derselben. Es ergibt sich das aus formellen wie sachlichen Gründen. Man kann an וַיָּבֹא nicht anschliessen וַיֵּלֶךְ שֹׁמְרוֹן, die Reihenfolge könnte höchstens umgekehrt lauten וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹן. Hiermit allein ist schon die Verdorbenheit des Textes belegt. In Wirklichkeit ist nun die Fortsetzung von וַיָּקָם in V. 12 der V. 17 וַיָּבֹא שֹׁמְרוֹן. Was zwischen den beiden וַיָּבֹא von V. 12 und V. 17 steht ist als Einschub eben damit verdächtigt. Aber auch der Wortlaut von V. 12b. 13: „Er war in Bêth-ʿeḳed-hârôʿîm, da fand Jehu u. s. w.“ zeugt für einen stattgehabten Eingriff in den Text. Denn der „er“ von V. 12b ist eben Jehu. Zur Sache aber ist zu bemerken, dass es wenig wahrscheinlich ist, dass die 42 Davididen einen vollen Tag nach dem Blutbade von Samarien, mindestens zwei Tage nach dem Untergange Jorams und Izebels, sich sollten nördlich von Samarien haben treffen lassen. Durch die Annahme, sie seien an Samarien vorbeigezogen (Thenius), lässt sich diese Schwierigkeit nicht beseitigen, denn die Kenntniss von Umwälzungen ähnlicher Art pflegt sich auf den Flügeln des Windes zu verbreiten. Dazu führt der Weg von Jerusalem nach Jizreel über Samarien. Dafür, dass V. 13. 14 dem Grundstocke von C. 10 nicht angehören, spricht ferner die Angabe der Davididen, sie wollten sich nach dem Befinden der Söhne des Königs (Joram) und der Königinmutter (Izebel) erkundigen. Nach 10,1 ff. wohnen die letzteren in Samarien. Ist das auch die Meinung des Schreibers von V. 13. 14, so ist Bêth-ʿêḳed-hârôʿîm südlich von Samarien zu suchen. Dann aber steht der ganze Passus jetzt in einem falschen Zusammenhang, da Jehu erst V. 17 zu Samarien anlangt. Nimmt der Verf. von V. 13. 14 aber an, die Prinzen hätten in Jizreel gewohnt, so ist damit die gleiche Annahme nothwendig geworden. Mit der Erzählung von der Ermordung der Davididen ist nun die Erzählung von Jehus Begegnung mit dem Rekabiter Jonadab untrennbar verbunden; dieselbe ist also gleichfalls dem Zusammenhange von C. 10 von Haus aus fremd. Dieser Schluss empfängt dadurch seine Bestätigung, dass Jonadab im Folgenden gar keine Rolle spielt. In V. 23 ist in den Worten ויבא יהוא ויהונדב בן־רכב בית הבעל deutlich genug ויהונדב בן־רכב ein nachträglicher Einschub. Zudem konnte Jehu nichts unzweckmässigeres thun, als mit dem prophetischen Eiferer Jonadab ben Rekab auf seinem eignen Wagen in Samarien einzuziehen, wenn er den V. 18—28 berichteten Anschlag

gegen den Tempel und die Verehrer Baals beabsichtigte. Wer hätte ihm dann glauben mögen, dass er seine Königsherrschaft im Ernste mit einem grossen Opferfest im Baaltempel antreten wolle? Wir haben sonach 2 Kö. 10, 12 von וילך an bis V. 16 Ende ein Trümmerstück eines zweiten Berichtes über Jehus Empörung und Thronbesteigung erhalten, welcher mindestens in Einzelheiten von der im Grundstocke von C. 9. 10 vorliegenden Erzählung stark abweicht. Die Sache, die Ermordung der Davididen zu Bêth-ʿêḳed-hârôʿîm und die Verbindung Jehus mit Jonadab, ist nicht unwahrscheinlich, trotzdem 12, 1 das erstere verschweigt. Jedoch wird angenommen werden müssen, dass entweder beides in anderm Zusammenhang erfolgt oder dass der Erzähler von C. 9. 10 über die weiter erzählten Einzelheiten nicht richtig berichtet gewesen ist.

Zu 10, 24 וַיָּבֹאוּ l. וַיָּבֹא nach LXX καὶ εἰσῆλθε. Es wird durch V. 19 זָבַח לִי לַבָּעַל und V. 25 כְּכַלֹּתוֹ gefordert. Jehu opfert dem Baal eigenhändig.

Zu 10, 26. 27. וַיֹּצִאוּ אֶת־מַצְּבוֹת בֵּית־הַבַּעַל וַיִּשְׂרְפוּהָ. Es ist מַצְּבוֹת wegen וַיִּשְׂרְפוּהָ zweifellos Schreibfehler für מַצֶּבֶת LXX τὴν στήλην. Aber auch das ist nicht richtig, da man eine Maṣṣebe nicht verbrennt. Lies nach 1 Kö. 16, 33 וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת־הָאֲשֵׁרָה statt מצבת vielmehr אֲשֵׁרַת. Diese führt man hinaus, um sie draussen zu verbrennen, vgl. 2 Kö. 23, 6: וַיֹּצֵא אֶת־הָאֲשֵׁרָה מִחוּץ לִירוּשָׁלַם אֶל־נַחַל קִדְרוֹן und weiter Dt. 12, 3. 1 Kö. 15, 13. 2 Kö. 23, 15. Diejenigen, welche in der Aschere hartnäckig den auch zur vorprophetischen Jahveverehrung gehörigen heiligen Pfahl verkennen, und sie lieber als semitische Göttin von Franz Movers' Gnaden auffassen, würden es mir vielleicht danken, dass ich hier in einem historischen Berichte eine Stelle nachgewiesen habe, in welchem sie unzweifelhaft zu Baal gehört, wäre es nur nicht durch Vermittelung des בית הבעל. — Mit der Erkenntniss, das sich 2 Kö. 10, 26 auf 1 Kö. 16, 33 zurückbezieht, ist auch וַיִּתְּצוּ אֶת מַצְּבַת הַבַּעַל beseitigt[1], denn 1 Kö. 16, 32 erzählt: וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבָּעַל, und dieser wird doch vor dem בֵּית הַבַּעַל zerstört worden sein. Dazu ist נתץ der technische Ausdruck vom Einreissen eines Altares Ex. 34, 13. Dt. 7, 5. 12, 3. Ri. 2, 2. 6, 28ff. Freilich könnte man mit Hinweis darauf, dass nach Gen. 31, 51f. zu schliessen die Maṣṣeben der alten Israeliten wie die Hermen der Griechen zuweilen aus Steinhaufen bestanden zu haben scheinen, den Gebrauch von נתץ für die Zerstörung einer Maṣṣebe zu rechtfertigen suchen. Allein aus historischer Zeit ist uns kein weiterer Fall dieser Art bekannt, vielmehr werden sonst immer einzelne Steine als Maṣṣeben erwähnt.

Lies also וַיִּתְּנוּ אֶת־מִזְבַּח הַבַּעַל. Umgekehrt ist מצבה durch מזבח ersetzt 12, 10 und Gen. 33, 18, s. hierüber unten S. 193.

Zu 10, 32. 33. — V. 33 schliesst sich an V. 32 nicht an. Denn die Accusative אֵת כָּל־אֶרֶץ וגו׳, welche auf מִן־הַיַּרְדֵּן מִזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ folgen, geben nicht an, wo Chaza'el Israel geschlagen hat, sondern was er abgerissen hat von Israel, wie sie ja auch V. 32b widersprechen, da nach diesem Chaza'el die Israeliten בְּכָל־גְּבוּל יִשְׂרָאֵל „im ganzen Gebiete Israels" geschlagen hat, nicht blos im Ostjordanlande. Aber auch mit 32a steht die Angabe von V. 33 genau besehn im Widerspruch. Denn wer den Euphemismus gebraucht: „damals begann Jahwe abzuschneiden an Israel", will überhaupt nicht sagen, was verloren gegangen ist. Es ist V. 33 vielmehr ein späterer Nachtrag, welcher den Euphemismus V. 32a erläutern soll, und zwar ein doppelter, wie das zweimalige Gilead zeigt. V. 33a und 33b besagen auch nicht dasselbe, da die 33a gebrauchten Ausdrücke nicht nothwendig הַבָּשָׁן mit umfassen. Israelitisch war dieses damals zudem längst nicht mehr und Rama in Gilead zur Zeit des Sturzes der Dynastie Omri's der nördlichste Punkt im Ostjordanlande, welchen Israel noch festhielt.

Zu 11, 2. — בַּחֲדַר הַמִּטּוֹת schliesst sich an das Vorhergehende nicht recht an. Es ist jetzt mit וַתִּגְנֹב אֹתוֹ zu verbinden, welches unverhältnissmässig weit zurück steht. So versteht es auch der Chronist und schaltet, um dieser harten Verbindung zu entgehn, vor אֹתוֹ וְאֶת־מֵנִקְתּוֹ ein וַתִּתֵּן. Allein dann müsste V. 12b gesagt werden, dass Joas erst aus der חֲדַר הַמִּטּוֹת in den Tempel gebracht worden sei. Der jetzige Wortlaut von 12b begreift sich nur, wenn er unmittelbar aus der Burg in den Tempel geschafft worden ist. Der Chronist hat mit dieser Ergänzung weniger Glück gehabt als mit seiner durchaus plausibeln Annahme, dass die Prinzessin Jehôscheba' „die Frau des Priesters Jehôjâda'" gewesen ist. Es ist vielmehr in V. 2 אֹתוֹ וְאֶת־מֵנִקְתּוֹ als ein auf וַתִּגְנֹב אֹתוֹ berechnetes Glossem zu streichen. Die Amme konnte nicht wohl mit aus der Mitte der zum Tode geführten Prinzen gestohlen werden. Auch den Ausdruck selbst וַתִּגְנֹב begreift man nur, wenn es sich lediglich um den Knaben Joas handelt. וַיְהִי אִתָּהּ V. 3 verstärkt diesen Eindruck. Die Amme ist erst von einem Spätern, wohl auf Grund der noch dazu vielleicht fragwürdigen Zahlenangaben von 12, 1, vermisst worden. הַמִּתִּים בַּחֲדַר הַמִּטּוֹת ist mit einander zu verbinden. Die Bettkammer (?) war nicht derjenige Ort der Burg, an welchem Joas versteckt wurde, sondern derjenige, an welchem die Prinzen den Todesstreich empfingen. Das Königsbuch liebt es auch sonst, den Ort einer Blutthat genau anzugeben, vgl. V. 20. 12, 21. 15, 9. 14.

Zu 11, 13—20. — Die Beschädigungen, welche der Text der ersten Hälfte der C. 11, 4—20 vorliegenden Erzählung von Ataljas Sturz V. 4—12 erlitten hat, hat Wellhausen bei Bleek[4], S. 258 dargelegt. Eben so erhebliche Anstösse bietet nun der zweite Theil dieser Erzählung V. 13—20. In ihr befremdet zunächst die Reihenfolge, in welcher die auf die Ausrufung des Joas folgenden Ereignisse erzählt werden. Atalja erscheint plötzlich in dem Momente, wo die Proclamation und Salbung des Joas im Tempel erfolgt ist, in demselben. Sie wird aus ihm herausgeleitet und bei der Auffahrt zur Burg getödtet. V. 13—16. Hierauf wird uns mitgetheilt, dass zwischen Jahve und dem Könige einerseits, dem Könige und dem Volke andererseits, ein Bund geschlossen worden sei. V. 17. Hieran schliesst sich die Zerstörung des Baaltempels V. 18a. Nun erst erfahren wir, dass Jojada mit den Verschworenen den König aus dem Tempel in den Palast hinabgeleitet und dort auf den königlichen Thron gesetzt habe. Und zwar wird uns zum Schlusse nochmals berichtet, dass Atalja getödtet worden sei und diesmal als Ort ihrer Tödtung der Königspalast angegeben. V. 18b—20. Es lässt sich nun kaum glauben, dass die Zerstörung des Baaltempels zwischen die Salbung und Inthronisation des Joas gefallen sein soll. Sie kann nur den Schluss von Maassnahmen gegen Atalja und die Partei derselben bilden, nicht eine Episode. Man hilft sich hier wohl, indem man den Jerusalemer Baaltempel, von welchem sonst nicht das mindeste bekannt ist, in die salomonische Burg verlegt, ohne zu beachten, dass er dann in einem der beiden südwärts vom Tempel gelegenen, die Wohn- und Staatsgebäude enthaltenen Höfe gelegen haben müsste, und dass daher V. 18b וַיָּשֶׂם הַכֹּהֵן פְּקֻדוֹת וגו׳ vor V. 18a zu erzählen gewesen wäre, wie denn auch unter dieser Voraussetzung die Zerstörung des Baaltempels eine cura posterior für die Verschworenen sein musste. Auf die mögliche Auskunft, der Weg vom Tempel zu den Staatsgebäuden sei durch das in Menge eingeströmte Volk versperrt gewesen und erst nach Zerstörung des Baalheiligthums frei geworden, wird auch ein geschworener Harmonist nicht verfallen. Denn nicht nur ist derselbe ja eben noch für Atalja und die sie Escortierenden frei gewesen, vor allem müsste sich ein so singulärer Vorgang in der Erzählung wiederspiegeln. Die beim Regierungswechsel zu übenden Formalitäten sind erst mit der Inthronisation abgeschlossen. Zeit für den Bundesschluss war daher erst nach der Inthronisation. Und der Grund einer Unterbrechung der naturgemässen Reihenfolge der Krönungscerimonien wäre daher anzugeben gewesen.

Sieht man nun den Bau von V. 18 näher an, so fällt auf, dass V. 18b וַיָּשֶׂם הַכֹּהֵן פְּקֻדוֹת עַל־בֵּית יי überhaupt die naturgemässe Fortsetzung des V. 18a gegebenen Berichtes über die Zerstörung des Baaltempels nicht sein kann. וַיָּשֶׂם schliesst sich ungezwungen nur an eine im Jahvetempel von Jojada vorgenommene Handlung an.

Man könnte nun vielleicht versucht sein zu meinen, es schlösse sich V. 18b direct an V. 17, die Erzählung vom Bundesschlusse, an, und es sei nur V. 18a, der Bericht über die Zerstörung des Baaltempels, aus einer andern Quelle eingeschaltet worden. Allein dem steht nicht nur der schon erwähnte Umstand entgegen, dass der Bundesschluss naturgemäss erst nach erfolgter Inthronisation erfolgt, es ist die Haltlosigkeit einer solchen Annahme auch noch durch andere zwingende Gründe zu erweisen.

Bei ihr begreift man zunächst nicht, wozu die Aufstellung einer Wache im Tempel nöthig ist, wenn Atalja bereits getödtet worden ist. Die Aufstellung der Wache kann nur den Zweck haben, den Tempel gegen einen Handstreich Atalja's und ihrer Anhänger zu sichern. Der Ausdruck פְּקֻדוֹת wird allerdings seit dem Chronisten, welcher hier die Einsetzung von Tempelämtern durch Jojada erzählt findet, missverstanden. 2 Chro. 23, 18. Allein פְּקֻדָּה Beaufsichtigung, Fürsorge wird zwar im exilischen und nachexilischen Hebräisch für den Functionsumkreis der priesterlichen Amtsklassen gebraucht Nu. 3, 32. 36. 2 Chro. 29, 11[2] und gewinnt von da aus erst die Bed. Amt: פְּקֻדָּתוֹ יִקַּח אַחֵר Ps. 109, 8 „sein Amt empfange ein anderer". Doch bildet sich von ihm in dieser Bedeutung niemals ein Plural und findet sich dieselbe dazu im ältern Hebräisch überhaupt nicht. Man darf sich für die Bedeutung: „Aemter" auch nicht auf Jer. 29, 26 berufen. Dass der dort erwähnte Priester Jojada der Jojada von 2 Kö. 11f. sei, steht nicht ohne weiteres fest. Dies jedoch zugegeben, so liegt es, da פקדת nicht פקידים sind, viel näher die Aeusserung Schema'jas als eine missverständliche Deutung von 2 Kö. 12, 12 aufzufassen. Und sollte Schema'ja wirklich an unsere Stelle gedacht haben, so läge eben doch nur ein Missverständniss derselben vor und nur über das Alter desselben würde unser Urtheil sich ändern. Das פְּקֻדַּת von 1 Kö. 11, 18b ist dasselbe, welches uns Ez. 44, 11 in פְּקֻדוֹת שַׁעֲרֵי הַבַּיִת und Jer. 52. 11 in בֵּית הַפְּקֻדֹת begegnet und dort zweifellos die Bedeutung „Wache" hat. Das in diesen drei Stellen sich findende פְּקֻדַּת ist weiter nicht zu trennen, von פְּקֻדָּה, welches sich Jer. 37, 13 in der Bezeichnung des im Benjaminthore commandierenden שַׂר als בַּעַל פְּקֻדָּה „Wachthauptmann"[3] findet, sei es, dass auch Jer. 37, 13 פְּקֻדֹת zu lesen, oder, was weit wahrscheinlicher ist,

dass 2 Kö. 11, 18. Jer. 52, 11. Ez. 49, 11 nach Jer. 37, 13 פְּקֻדַת zu punktieren ist.

Weiter rührt V. 17 unmöglich von dem Verf. von V. 1ff. her, welcher von dem Abschliessen eines Bundes in V. 4 den alten Ausdruck כרת ברית ל gebraucht, nicht aber כ' ב' בין ובין, welcher ferner gar keine Andeutung darüber macht, dass es sich bei dem Sturze Ataljas um religiöse Interessen gehandelt hat, während V. 17 und 18a sichtlich untrennbar eben durch diese Annahme zusammenhängen. Die Zerstörung des Baaltempels ist die Erfüllung der vom Volke nach V. 17 übernommenen Verpflichtung להיות לעם לי׳.

וַיָּשֶׂם von V. 18b kann aber auch nicht an V. 16 angeschlossen werden. Denn die V. 15. 16 erzählte Tödtung Ataljas stösst sich mit V. 20b ואת עתליהו המיתו בחרב בית מלך. Dieselbe kann nur einmal erzählt worden sein. V. 20b kann aber nicht auf V. 15. 16 zurückgreifen, denn wenn Atalja bei der Auffahrt zum Palaste getödtet wird, so geschah es eben nicht *im* königlichen Palaste. 20b setzt vielmehr voraus, dass Atalja noch nicht getödtet worden war, als die Verschworenen den Tempel verliessen, um die Burg in Besitz zu nehmen und Joas zu inthronisieren. Eben deshalb sicherte man den Tempel durch Ausstellung einer Wache. 20b ist sonach eine Consequenz von וַיָּשֶׂם פקדת וגו׳ V. 18b.

Weiter ist aber dadurch, dass der Schreiber von V. 1—12 nirgends verräth, dass bei dem von Jojada mit Hülfe der Leibwache durchgeführten Thronwechsel religiöse Interessen im Spiel waren, wie dies V. 17 und 18 voraussetzen, und כרת ברית anders construiert, noch ein anderer Versuch, diese Widersprüche zu lösen, von vornherein ausgeschlossen. Es geht aus diesen Gründen nicht an, V. 13 bis 18a für die naturgemässe Fortsetzung von V. 12 und V. 18b. 20 für einen Nachtrag aus einer andern Quelle zu halten, so dass die Erzählung 11, 1—18a mit dem Berichte über die Zerstörung des Baaltempels schlösse.

Es bleibt daher nur übrig וַיָּשֶׂם V. 18b an V. 12 anzuschliessen und V. 13—18a für einen Einschub aus einer andern Darstellung der Entthronung Ataljas zu nehmen.

Zu dieser Annahme nöthigt weiter, dass V. 13—18a den Hergang bei Proclamation des Joas anders darstellt als V. 1—12, während zu der Darstellung dieser Verse V. 18bff. völlig stimmen. Auch wird sie dadurch empfohlen, dass sie die Lösung für mehrere Unebenheiten des Textes bietet.

Nach V. 5—12 hat sich der Priester Jojada mit den שׂרי המאיות d. h. den Hauptleuten der Hundertschaften oder Compagnien der

königlichen Leibwache verschworen. Die Soldaten der Leibwache bilden während der Ausrufung und Salbung des Joas, welche am Altare erfolgt sein wird, rings um Tempel und Altar Spalier. Sie sind es, welche durch Händeklatschen und den Krönungszuruf יְחִי הַמֶּלֶךְ, vgl. 1 Sa. 10, 24. 2 Sa. 16, 16. 1 Kö. 1, 40, den Knaben Joas begrüssen.

Nach V. 13—18a aber steht der König wie es Sitte ist an der Säule, neben ihm die Hauptleute und die Trompeter, und alles עַם־הָאָרֶץ freut sich. Die königliche Leibwache fehlt völlig. Dazu kommt, dass עַם הָאָרֶץ V. 20 zweifellos in anderer Bedeutung gebraucht wird als V. 14. V. 20 bezeichnet es das Landvolk im Gegensatze zu הָעִיר. V. 14 hat dieser Gegensatz gar keine Stelle, wir haben עם הארץ dort vielmehr wegen des danebenstehenden ותקע בחצצרות von dem kriegerischen Aufgebote Judas zu verstehn. Man könnte einwenden, dass V. 19 כל עם הארץ im gleichen Sinne stehe. Doch werden wir S. 191 noch sehn, dass es hiermit seine eigene Bewandtniss hat.

Gleich hier aber kann der andere Einwand erledigt werden, dass ja die שרי המאיות sich V. 15 wiederfänden. Es ist das nur Schein. In der Phrase את שרי המאיות פקדי החיל stossen sich die Ausdrücke שרי המאיות und פקדי החיל. Die Auskunft von Thenius, dass פקדי החיל nähere Bestimmung zu שרי המאיות sei und diejenigen Hauptleute der königlichen Leibwache bezeichne, welche als Oberste der Leibwache zugleich Heeroberste gewesen sein, scheitert daran, dass Niemand sich halbieren kann, um verschiedene Heerkörper gleichzeitig zu commandieren. Von beiden Ausdrücken aber ist פקדי החיל, sprich פְּקִידֵי הַחַיִל und vgl. Jer. 52, 15 פָּקִיד עַל־אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה, der dem Zusammenhange von V. 13—18a entsprechende. Das עם הארץ steht unter den פְּקִידֵי הַחַיִל, die שרי המאיות sind da nicht am Platze, wo ihre Soldaten, הַגְּדֵרִי וְהָרָצִים V. 1, fehlen. Sie sind hier als eine Klammer hinzugefügt worden, sei es vom Bearbeiter, sei es von einem Glossator. Und dies hat die Punktation פְּקִדֵי veranlasst, da vor dem Substantiv פְּקִדֵי ein אֲשֶׁר gestanden haben würde. פְּקֻדִים kann aber lediglich: „Gemusterte, Ausgehobene“ bedeuten[4].

Einen zweiten und zwar sehr ungeschickten Zusatz bilden in V. 15 die Worte אֶל־מִבֵּית הַשְּׂדֵרוֹת, denn man kann nicht Jemand aus dem Tempel *heraus führen* in die im Tempel befindlichen שדרות hinein. Die Uebersetzung von Thenius: „führet sie zwischen die Reihen hinein hinaus“ braucht eigentlich blos vorgeführt zu werden, um das Monströse eines solchen Ausdruckes zu zeigen. Wer würde einen so unklaren Befehl geben? War aber Atalja in die שדרות hineingeführt, so war der Befehl והבא אחריה המת בחרב

unnöthig, denn es war dann das בוא אחריה gar nicht möglich. Und sind die שדרות die Reihe der Spalier bildenden Soldaten, so ist nicht beachtet, dass dasselbe so lange im Tempel bleibt als Jojada und Joas dort sind, vgl. V. 19. Auch nöthigt diese Auffassung Thenius, die ersten Worte von V. 16 וַיָּשִׂימוּ לָהּ יָדַיִם zu übersetzen: „da gaben sie ihr Raum“. Und doch lässt sich diese Auffassung von שׂים ידים auch nicht durch eine einzige Belegstelle stützen, während שׂים יד in der Bedeutung „die Hand legen“ in sehr verschiedenen Wendungen wiederkehrt, vgl. Ez. 39, 2. ψ 89, 26. Gen. 24, 2. 9. 47, 26. 2 Sa. 13, 19. Ri. 18, 19. So nimmt denn alles, was auf אל מבית לשדרות folgt, auf diese Worte gar keine Rücksicht. Sie sind eingeschaltet aus V. 8.

Endlich erklärt sich bei der Annahme, dass V. 13—18a aus anderer Quelle stammen, das רָצִין von V. 13. Es ist eine an unrichtige Stelle des Textes gerathene Glosse eines Lesers, welchem es auffiel, dass hier auf einmal von הָעָם gesprochen wird. Der Chronist hat es sich durch הָעָם הָרָצִים וְהַמְהַלְלִים אֶת־הַמֶּלֶךְ zurecht gelegt. Dass es nicht umgekehrt aus dieser Phrase verschrieben ist, lehrt die Stellung הָרָצִין הָעָם.

Umgekeht ist ואת כל עם הארץ in V. 19 aus V. 13—18b als Klammer eingetragen worden.

In Summa: wir besitzen zwei Ueberlieferungen über Atalja's Entthronung, die eine davon jedoch nur in einem kleinen, in die andere eingeschalteten Fragment. Nach beiden ist der Priester Jojada die Seele der Verschwörung gewesen. Nach dem uns 2 Kö. 11, 1—12. 18b—20 völlig erhaltenen Berichte hat er die Umwälzung mit Hülfe der von ihm gewonnenen königlichen Leibwache, welche einst auch Salomo zum Throne Davids verholfen hatte, vollführt. Die Compagnien derselben werden bei der sabbatlichen Ablösung sämmtlich im Tempel vereinigt, sie bilden um Altar und Tempel ein Spalier, und von diesem umhegt wird der aus seinem Verstecke im Tempel herausgeholte Knabe Joas unter ihrem lauten Beifalle gekrönt und gesalbt. Hierauf geben sich die Verschworenen nach Zurücklassung einer Wache im Tempel in die königliche Burg hinab, installieren Joas auf dem königlichen Throne und tödten die in der Burg überraschte Atalja. Der Verlauf ist der gleiche wie bei der Proclamation und Salbung Salomos vor der Leibwache 1 Kö. 1, 33ff., auf die Salbung an heiliger Stätte, bei Salomo am Gichon, folgt die Inthronisation. Ein religiöses Motiv tritt uns bei der Verschwörung nicht entgegen.

Nach der V. 13—18a bruchstückweise erhaltenen Ueberlieferung sind es jedoch die Obersten des Landsturmes, welche sich

mit Jojada verschwören und Joas zum König ausrufen. Sie werden hierbei durch Atalja im Tempel überrascht, welche durch den Lärm aus der Burg herbeigelockt wird. Sie ergreifen diese und tödten sie ausserhalb des Tempels und der Burg. Hierauf folgt ein feierlicher Bundschluss zwischen Jahve[5] und dem Volke einerseits, dem König und dem Volke andererseits. Hieran schliesst sich wie an den Sturz der Dynastie Omris in Samarien die Zerstörung des Baaltempels und die Tödtung des Baalpriesters Natan.

Fragt man, welche von beiden Erzählungen für die historisch verlässlichere zu halten sein werde, so kann die Entscheidung nur zu Gunsten der viel einfacher berichtenden, uns vollständig erhaltenen Erzählung gegen die dramatisch angelegte erfolgen.

Ohne Betheiligung der königlichen Leibwache war der Thronwechsel überhaupt nicht zu ermöglichen. Dass die zweite Erzählung von dieser gar nicht redet, spricht nicht dafür, dass sie auf guten Informationen ruht. Dass jedoch die von ihr gemeldete Zerstörung des Baaltempels und die Ermordung des Baalpriesters Mattan historisch sein kann, soll nicht geleugnet werden. Zwischen 11, 20 und 12, 5ff., welche aus derselben Quelle herzuleiten nahe liegt, wird über Joas weitere Schicksale allerhand gemeldet gewesen sein, worauf auch die Nachricht über Joas' Wandel 12, 4 hinweist. Möglicherweise hat auch unser Erzähler an dieser Stelle von der Beseitigung des Baalcultes gesprochen. Es ist wohl denkbar, dass sich dieselbe nicht unmittelbar an die Entthronung Ataljas anschloss und eben deshalb in der Erzählung 2 Kö. 11, 1—12. 18b. 20 keine Rolle spielt. Consequenz der Einschaltung von 11, 13 bis 18a war, dass sie dann in unserm Berichte gestrichen wurde.

Zu 12, 5 כֶּסֶף עוֹבֵר אִישׁ כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ gibt keinen Sinn. Man pflegt כֶּסֶף עוֹבֵר durch „gangbares Geld“ zu übersetzen, indem man dabei wohl auf עֹבֵר לַסֹּחֵר Gen. 23, 16 und كَاسِدٌ hinweist. Man hätte dann an Metallstücke in Ring- oder Barrenform, vielleicht mit einem Gewichtsstempel versehn, zu denken. Aber selbst zugegeben, dass עוֹבֵר ohne weiteren Zusatz dies bedeuten könnte, scheitert diese Auffassung daran, dass V. 5b, welches einen Gegensatz zu diesen Worten besagen muss, zu ihr nicht stimmt. 5b nennt „freiwillige Geldspenden aller Art“, sonach kann es sich vorher nicht um Spenden in bestimmten Metallsorten, sondern nur um unfreiwillige Gaben an das Heiligthum, um Abgaben und Auflagen handeln. Der Zahlungsmodus ist in der Stelle gar nicht in Betracht gezogen. LXX ἀργύριον συντιμήσεως ἀνὴρ ἀργύριον λαβὼν συντιμήσεως. Das λαβών ist ein Missverständniss, veranlasst durch V. 6. Der Uebersetzer hat nicht bedacht, dass אִישׁ in V. 5 sich

nur auf die spendenden Laien beziehen kann. Und man dürfte in Anbetracht dieses Umstandes zweifeln, ob man ein Recht habe, vorauszusetzen, dass der Uebersetzer statt עוֹבֵר gelesen hat עֵרֶךְ. Ich wage jedoch die Vermuthung, dass ursprünglich blos dagestanden hat: כֶּסֶף עֵרֶךְ אִישׁ וְכֹל־כֶּסֶף אֲשֶׁר וגו׳ „Geld der Schätzung eines Mannes und alles Geld u. s. w.“ Die Worte כֶּסֶף נַפְשׁוֹת עֶרְכּוֹ „das Geld der von ihm geschätzten Seelen“ weisen sich dadurch als Zusatz aus, dass das Suffix in עֶרְכּוֹ sich nicht auf den an den Tempel zahlenden אִישׁ sondern auf den schätzenden כֹּהֵן bezieht. Ich vermuthe, dass diese Worte vom Rande in den Text gekommen sind und von Haus aus eine nach Lev. 27, 2 בְּעֶרְכְּךָ נַפְשׁוֹת, vgl. auch ebenda V. 12, gearbeitete Glosse vorstellen. Zweifelhaft kann man nur darüber sein, ob diese Glosse auf כֶּסֶף עֵרֶךְ אִישׁ V. 5, oder auf die bisher noch nicht genügend erklärte Phrase אִישׁ מֵאֶת מַכָּרוֹ sich bezogen hat. Dass es aber nicht bei der allgemeinen Bestimmung כל כסף הקדשים אשר יובא בית י׳י sein Bewenden gehabt hat, lehrt V. 17.

Zu 12, 10 אצל המזבח בימין בבוא ist auch abgesehn von בימין auf keinen Fall in Ordnung. Der Altar ist in der Mitte des Hofes, nicht am Eingange, und an diesem ist der naturgemässe Platz des von Jojada aufgestellten Gotteskastens. Das Ḳerê מִיָּמִין fördert nicht, da diese Construction sonst unbelegbar ist. In den Handschriften der LXX findet sich theils παρὰ τὸ θυσιαστήριον ἐν δεξιᾷ, was offenbar eine Correctur nach dem massoretischen Texte vorstellt, theils ιαμειβειν AB, vgl. auch ιαμειβει 56, 246 Holmes-Parsons, theils Lesarten, welche als auf eine gemeinsame Grundlage auf ein ΠΑΡΑ ΑΜΜΑΖΙΒΙ zurückgeführt werden können.[5] Nur die letzte Gruppe, aus welcher erst die Varianten der ersten verschrieben sein werden, lässt sich auf eine hebräische Vorlage zurückführen, aus welcher auch unser jetziger m. T. zu erklären ist. παρα αμμαζιβι wäre אצל המזיבי und dies wage ich als אֵצֶל הַמַּצֵּבָה anzusprechen. In המזבח בימין ist בח Correctur, neben welcher das Corrigendum בי stehen geblieben ist. Die Maṣṣebe steht am Eingang des Tempels, wie Jesaias 19, 19 den Altar inmitten Aegyptens, die Maṣṣebe aber אֵצֶל־גְּבוּלָהּ errichtet werden lässt. Auf die religionsgeschichtliche Bedeutung der Stelle braucht nicht aufmerksam gemacht zu werden. Uebrigens dürfte in ihr, wie in dem oben S. 185 f. erwähnten umgekehrten Falle, bona fide geändert worden sein, was sich von ויצב מזבח Gen. 33, 20 schon wegen der darauf folgenden Worte אל אלהי ישראל nicht behaupten lässt.

Zu 12, 11. — הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל wird discreditiert 1) durch den übrigen Zusammenhang, in welchem יְהוֹיָדָע immer nur הַכֹּהֵן heisst, vgl. 11, 9. 10. 15. 18. 12, 3. 8. 10; 2) durch die Geschichte des Jerusalemer

Priesterthums und Tempelcultus. Wenn wir von den stark überarbeiteten Capiteln 2 Kö. 22. 23, in welchen gleichfalls הַכֹּהֵן 22, 10. 12. 14. 23, 24 mit הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל 22, 4. 8. 23, 4 wechselt, absehen, so ist es die einzige vorexilische Stelle, in welcher der Jerusalemer Tempelpriester הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל genannt wird. Nach 2 Kö. 25, 18[6] könnte man höchstens הַכֹּהֵן הָרֹאשׁ erwarten, wie denn auch nach dieser Stelle die Stelle 23, 4 אֶת־חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל וְאֶת־כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה zu את־חלקיהו הכהן הראש ואת־כהן המשנה zu emendieren sein dürfte. Indessen bedarf es keines Recurses auf diese beiden Umstände, um die Unechtheit von וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל nachzuweisen. Dasselbe ist unmöglich nach dem vorausgehenden וַיַּעַל. Denn dies kann zwar von dem auf die Anzeige der Schwellenhüter aus dem Palaste zum Tempel hinaufsteigenden Kanzler (vgl. עֲלֵה אֶל־חִלְקִיָּהוּ הַכֹּהֵן 22, 4; וַיֵּרֶד בֵּית הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲלוּ מִבֵּית הַמֶּלֶךְ בֵּית י״י Jer. 26, 10 und umgekehrt Jer. 36, 12), nicht aber von dem im Tempel wohnenden Priester Jojada (11, 2. 3) gesagt werden. Es ist וְהַכֹּהֵן הַגָּדוֹל nach 22, 4 hier eingeschoben.

Uebrigens beruht auch 2 Kö. 22. 23 aus dem oben angeführten Grunde הַגָּדוֹל auf Correctur. Das Vorkommen von הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל in 2 Kö. 12. 22. 23 erklärt sich demnach auf andere Weise, als Wellhausen, Prolegomena Berlin 1883, S. 154, Anm. 1 angenommen hat.

Zu 12, 12. — Ganz v. 12a ist Einschub. וְנָתְנוּ will sich auf keine Weise anschliessen. Vorher wie v. 12b וַיּוֹצִיאוּ werden durch Imperfect mit Waw consec Handlungen berichtet, welche seit Joas Anordnung immer in der erzählten Weise geschehen sind, während וְנָתְנוּ nur etwas anführen kann, was künftig geschehen soll. Nach der gebuchten hebräischen Syntax ist es ja freilich möglich, dass ein Perfect mit Waw ein Imperfect mit Waw consec. fortsetzt, ohne dass es seine perfectische Bedeutung verliert. Ewald belegt diesen Sprachgebrauch § 344b S. 843 mit Jer. 37, 15. 2 Kö. 14, 7. 23, 4. 5. 8. 10. 12. 14. Esra 8. 30. 36 wozu man noch 2 Kö. 14, 14. Jer. 3, 9. 37, 11. 39, 28. 40, 3 und wohl noch manches andere והיה nehmen kann. Allein ich bestreite, dass sich dieser Sprachgebrauch in vorexilischen Stücken anders als infolge einer Beschädigung des ursprünglichen Textes findet. Besonders lehrreich ist für diese Erkenntniss das stark überarbeitete Capitel 2 Kö. 23. Die von Ewald aus ihm entnommenen Belege entstammen sämmtlich Interpolationen. v. 4 von dem fraglichen וְנָשָׂא an bis v. 15 erweist sich als Glossem. v. 4b וְנָשָׂא אֶת־עֲפָרָם בֵּית־אֵל ist unglaublich. Auch wäre das bei v. 15 zu erzählen gewesen. v. 5 aber stört den Zusammenhang von v. 4. 6. 7, welche wie auch

v. 8—12 sich lediglich mit den durch das Deuteronomium veranlassten Massnahmen Josias zur Säuberung des salomonischen Tempels beschäftigen. Der Inhalt von v. 5, welcher ürigens zu v. 8 nicht recht stimmt, wäre zu v. 13. 14 zu berichten gewesen. Ebenso ist v. 8b ונתץ את־במות השעירים וגו׳ eine Glosse, denn es stört den Zusammerhang a) durch seinen Inhalt, sofern alles Umstehende auf den Tempel Salomos, in specie 8a und 9 auf die neue Stellung der Höhenpriester in demselben sich bezieht; b) formell, da אַךְ v. 9 sich direct an v. 8a anschliesst und das in diesem Gesagte einschränkt. Aus dem ersten Grunde muss auch v. 10 וְטִמֵּא אֶת־הַתֹּפֶת וגו׳ für ein Glossem erklärt werden. In v. 12 aber können die Worte וְהִשְׁלִיךְ אֶת־עֲפָרָם אֶל־נַחַל קִדרוֹן um deswillen nicht ursprünglich sein, weil die auf dem Dache der עֲלִיַּת אָחָז errichteten Altäre nach dem Vorhergehenden gar nicht verbrannt worden sind. Die Worte sind ein vom Rande in den Text genommenes Glossem zu v. 11 וְאֶת־מַרְכְּבוֹת הַשֶּׁמֶשׁ שָׂרַף בָּאֵשׁ. Endlich weist sich v. 14a וְשִׁבַּר הַמַּצֵּבוֹת וַיִּכְרֹת אֶת־הָאֲשֵׁרִים dadurch als Zusatz aus, dass sich וַיְמַלֵּא אֶת־מְקוֹמָם v. 14b über v. 14a hinweg auf וְאֶת־הַבָּמוֹת . . . . . טִמֵּא הַמֶּלֶךְ v. 13 zurückbezieht, während er auf 14a in keiner Weise bezogen werden kann. — Nicht besser steht es nun mit den übrigen oben angeführten Stellen. Das וְלָקַח von 2 Kö. 14, 14 fehlt in der Parallelstelle 2 Chr. 25, 24. Das Verbum dürfte einst ausgefallen gewesen und von einem Späteren wieder ergänzt worden sein. Jer. 37, 15, ein Vers eines auch sonst im üblen Zustande überlieferten Capitels, ist gleichfalls nicht in Ordnung. בֵּית הָאֲסוּר vor בית יהונתן ist wegen כי אתו עשׂו לבית הפלא unmöglich. בֵּית הַבּוֹר v. 16a vgl. Ex. 12, 29 ist das gleiche wie בֵּית הַכֶּלֶא v. 15b, nicht ein Theil davon. Streiche entweder v. 15 von וַיִּתְּנוּ אֹתוֹ בֵּית יְהוֹנָתָן (וַיַּכּוּ אֹתוֹ ?) an oder v. 16 a u. l. in v. 15 וְהִכּוּ. v. 16a könnte Glossem zu וַיַּקְהֵהוּ sein. 2 Kö. 14, 7 aber dürfte es wohl nicht kühn sein anzunehmen, dass וְתָפַשׂ אֶת־הַסֶּלַע בַּמִּלְחָמָה verschrieben ist aus ואת הסלע תפשׂ במלחמה. Es ist dabei gar nicht nöthig zur Beglaubigung einer solchen Vermuthung mit Thenius aus der geschmacklosen Haggada, welche 2 Chr. 25, 12 statt unserer Stelle bietet, zu schliessen, dass der Text derselben im beschädigtem Zustande vorgelegen habe. Wie wenig Grund wir haben, auf eine völlig exacte Ueberlieferung der der späteren Sprache abhanden gekommenen alten Construction des Imperfects mit Waw consec. zu rechnen, lehrt eine Stelle wie Ezech. 44, 12 יַעַן אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ אוֹתָם לִפְנֵי גִלּוּלֵיהֶם וְהָיוּ לְבֵית־יִשְׂרָאֵל לְמִכְשׁוֹל, in welcher schon wegen יַעַן אֲשֶׁר wie nach dem ganzen Zusammenhange vielmehr zu lesen ist שֵׁרְתוּ . . . . וַיִּהְיוּ. Ebenso ist והיה Jer. 3, 9. 37, 11

als Schreibfehler für ויהי zu rechnen. Beachte übrigens, dass mit Jer. 37, 12 contextwidrig eine Parasche beginnt. Dass aber Jer. 29, 28, wie auch vor 40, 3, der ursprüngliche Zusammenhang von einer spätern Hand gestört worden ist, bedarf keines Nachweises. Dazu ist mindestens 40, 3b auch sonst verdächtig und והיה וגו׳ fehlt in LXX.[7]

Man wird sich also nach einer anderen Erklärung von 2 Kö. 12, 12a umsehn müssen. Dass v. 11 sich als nach 2 Kö. 22 interpoliert aufwies, zeigt uns hier den Weg. Ein Blick auf 2 Kö. 22, 5a lehrt, dass 2 Kö. 12, 12a aus diesem Verse stammt. 22, 5a findet sich der 12, 12a zu lesende Satz Wort für Wort wieder, nur dass es statt וְיִתְּנֻהָ heisst וְנָתְנוּ. Es ist nun 22, 5a unschwer als ein in den Text gekommenes Glossem auszuweisen. v. 5a ist vor v. 5b, welcher das gleiche aussagt, nicht nur überflüssig, sondern unerträglich. Er stammt aus v. 9, wo der Kanzler Schaphan die Ausführung des ihm mit v. 5b gewordenen Befehles mit den Worten וַיִּתְּנֻהוּ וגו׳ berichtet. Es ist interessant zu beobachten, dass in v. 12a eine a. t. Stelle nach einer anderen, gleichfalls interpolierten Stelle interpoliert worden ist. — Es schliesst sich nun וַיּוֹצִאֻהוּ 12, 12b unmittelbar an die Phrase וַיִּצְרוּ וַיִּמְנוּ אֶת־הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בֵּית י״י 12, 11 an. Es empfiehlt dies unser Resultat nicht wenig. Ein weiterer Beweis dafür, dass v. 12a nicht hierher gehört, ergibt sich daraus, dass durch seine Einschaltung der Schein entsteht, als sei das abgezählte Geld erst an Mittelpersonen, eben die עשׂי המלאכה הפקדים בית י״י (2 Kö. 22. 5 המפקדים) gezahlt worden und durch diese erst an die einzelnen Handwerker. Allein ein Vergleich von 2 Kö. 22, 5b u. 9 ergibt, dass die עשי המלאכה המפקדים בית י״י diese Handwerker selbst sind, soweit sie mit der Tempelreparatur beauftragt waren. Mit der Streichung von v. 12a ist aber v. 12 noch nicht völlig bereinigt. Zwar ist kein Grund vorhanden, an den Pluralen וַיִּצְרוּ, וַיִּמְנוּ, וַיּוֹצִיאֻהוּ sich zu stossen, trotzdem zunächst nur eine Handlung des königlichen Kanzlers gemeldet wird. Denn dass hierbei eine Mitwirkung der Priester und zwar der Schwellenhüter stattgehabt hat, ist aus allgemeinen Gründen, wie wegen כְּרֹאתָם c. 12, 11 zu vermuthen. Allein הָעֹשִׂים בֵּית י״י ist unmöglich. Wenn echt, so würde es hinter לַנַּגָּרִים וְלַחֹצְבֵי הָאָבֶן v. 13 stehn. Es ist zudem deutlich Gegensatz zu הפקדים בית י״י und fällt daher mit diesem. — Beiläufig sei bemerkt, dass in c. 22 auch v. 6 u. 7 nicht am Platze sind. v. 4 und 5b enthalten den von Josia an den Kanzler Schaphan gegebenen Befehl vollständig. v. 6. 7 ist eine unnöthige und zwecklose Detaillierung, von späterer Hand auf Grund von 12, 13—16 vorgenommen. Dass diese spätere Hand

die des vorexilischen Bearbeiters der Königsgeschichte sein kann, soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden.

Zu 12, 16. Diese Vertrauensseligkeit befremdet neben dem Misstrauen, welches nach וַיְצַרוּ וַיְמָנוּ gegenüber den Priestern geübt worden ist. Im Ganzen muss die Möglichkeit zugegeben werden, dass man der Ehrlichkeit der Werkmeister mehr zugetraut hat als der der Priester, die ja durch ihr Benehmen gegenüber der eingegangenen Verpflichtung, den Tempel zu reparieren, sich für eine besondere Rücksichtnahme nicht empfohlen hatten, und dass man deshalb den Werkmeistern die Abrechnung über die aus dem Tempel empfangenen Summen erlassen hat. Sicher unecht aber sind die Worte לָתֵת לְעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה, denn nach v. 12—13 ist das abgezählte und verbeutelte Geld direct aus dem Tempel an die Werkmeister gezahlt worden, nicht aber durch irgend welche Mittelspersonen, und nur auf die Werkmeister selbst, nicht aber auf die erst durch die Einschaltung von 12a eingeschmuggelten Mittelspersonen, kann sich der sonstige Inhalt beziehen. Mit v. 12a fallen auch die Worte לתת לעשי המלאכה in v. 16.

Zu 13, 1—14, 18. Das dreizehnte Capitel, welches uns über die Regierungen des Jehoachaz, Sohnes des Jehu, und des Joas von Israel, Enkels des Jehu, berichtet, ist ein wahres Gewirr nicht zusammengehöriger Abschnitte. v. 12 und 13 sind mit Recht von Wellhausen bei Bleek[4] S. 242 als Interpolationen in Anspruch genommen worden. Sie weichen nicht nur in der Form vom Schema ab, sondern stehen auch als Schlussformel der Regierung des Joas von Israel an ganz unpassender Stelle, da die Thaten dieses Königs erst später berichtet werden. Es sind jedoch weiter noch die folgenden Abschnitte als nichtursprünglich auszuschalten 1) In dem Abschnitte über Jehoachaz sind in sehr störender Weise eingeschaltet vv. 4—6, durch welche in ungeschickter Weise der Schein erzeugt wird, als sei schon unter Jehoachaz' Regierung in den Syrerkämpfen eine für Israel günstige Wendung eingetreten. v. 4—5 sollen wahrscheinlich die Thaten des Jerobeam, Enkels des Jehoachaz, voraussagen, vgl. 14, 25. Dieser ist der מוֹשִׁיעַ, welchen Jahve auf Jehoachaz Flehn nach der Meinung ihres Urhebers gesandt hat. Das Wort als eine Anspielung auf einen assyrischen König, etwa Binnirar (so Duncker) zu fassen, verbietet sich bei dieser Sachlage von selbst. v. 6 ist aber neben v. 2 völlig überflüssig. v. 7 כִּי לֹא הִשְׁאִיר וגו׳ schliesst sich unmittelbar an v. 3 an, sein Subject ist der in v. 3 genannte יי׳. Dass das Subject von v. 7 in der jetzigen Gestalt des Textes vermisst wird, ist bei der Einschaltung übersehn worden, und verräth sie

nun. — 2) Die naturgemässe Fortsetzung von v. 11 ist nicht v. 14, sondern v. 22. Nach Ausschaltung von v. 12 und 13 würde auf die schematische Einleitung (v. 10 und 11) sofort folgen die Legende von Joas' Besuch beim kranken Elisa, welcher vor seinem Tode dem König in magischer Weise einen dreimaligen Sieg über die Syrer verleiht. Hierauf folgt das ursprünglich wohl nicht zur Legende gehörende Histörchen von der durch Elisas Gebeine bewirkten Todtenerweckung, v. 20. 21, dann v. 22 der Bericht über Chaza'els Kämpfe gegen Jehoachaz, hierauf mit v. 23 eine erbauliche Bemerkung im späteren Geschmacke, hierauf erst in v. 24 und 25a die Nachricht von Chaza'els Tod und der Zurückeroberung der von Chaza'el dem Jehoachaz abgenommenen Städte. Den Schluss macht v. 25b die Notiz, Joas habe dreimal Chaza'el geschlagen וַיָּשָׁב אֶת־עָרֵי יִשְׂרָאֵל. Dieser v. 25b entwirrt das Ganze. Er ist deutlich eine Klammer, welche die Legende von Elisa mit dem Berichte von Joas Eroberungen zusammenklammern soll und dazu eine sehr künstliche: die Legende weiss so wenig von Wiedereroberung israelitischer Städte wie v. 24. 25a von einer *dreimaligen* Besiegung der Aramäer durch Joas. Damit ist ausgewiesen, dass die Legende dem Zusammenhange ursprünglich fremd ist, und dass sich v. 22 an v. 11 anschliesst. Dass weiter nur noch v. 24. 25a, also im Ganzen v. 10. 11. 22. 24. 25a, zu dem ursprünglichen Berichte über Joas gehören, ist mit den vorigen Ausführungen desgleichen genügend erwiesen.

Ob nun, wie Wellhausen a. a. O. annimmt, die Geschichte des Joas von Israel und die des Amasja von Juda im Königsbuche abweichend von der sonstigen Anordnung des Stoffes zusammen abgehandelt worden sind, ist mir zweifelhaft. Denn die Annahme bleibt als Alternative, dass die Erzählung von der Besiegung Amasja's durch Joas und der auf dieselbe folgende schematische Schluss der Regierung des Joas von Israel, welche jetzt 14, 8—16 gelesen werden, einst hinter 13, 25a gestanden haben, an welche Stelle sie sich trefflich anschliessen und hinter welcher sie nach der sonstigen Anlage des Königsbuchs gehören würden. Die Klammer 14, 17 ist wegen des in ihr enthaltenen Synchronismus zu jung, um als Gegenbeweis verwandt werden zu können. 14, 18 wäre bei dieser Annahme für die ursprüngliche Fortsetzung von 14, 7 zu nehmen. Die Veranlassung der Umstellung konnte die 14, 10 vorliegende Bezugnahme auf Amasja's Edomitersieg bieten.

Anmerkungen.

[1] Dagegen hat man kaum ein Recht, die Notiz von 2 Kö. 3, 2, es habe Joram die von seinem Vater dem Baal gesetzte Maṣṣebe beseitigt, als Beweis gegen den m. T. unserer Stelle zu verwenden.

[2] Auch 1 Chro. 26, 30, wo für עַל־פְּקֻדַּת יִשְׂרָאֵל zu lesen ist פְּקֻדַּת עַל־יִשְׂרָאֵל.

[3] Ewald's Uebersetzung: „Untersuchungsbeamter" bedarf keiner Widerlegung.

[4] Dies bedeutet es auch Nu. 31, 14 in פְּקוּדֵי הֶחָיִל. Gemeint sind die je 1000, welche nach V. 3f. aus jedem Stamme zum Kriegszuge ausgehoben worden waren. Das folgende שׂרי האלפים שׂרי המאות ist unrichtige Glosse.

[5] Falls nicht בֵּינוֹ der Chronik (II, 23, 16) statt בֵּין י״י (V. 17) des Königsbuches das Ursprüngliche ist.

[6] Ich notiere nach Holmes-Parsons τῷ ρααμμαζιβι 71 (mit Wiederholung des ρα von παρα), αμμαζειβη XI. 64. 119. 121. 245; αμαζεβι 44, αμμαζιβην 55, αμμαζεσειβη 243, αμμαζεειβη 244. αμμαζιβιν 247, Ἀμαζεϊβί Caten. Niceph.

[7] Es ist eine der humorvollsten Leistungen der Halle'schen Probebibel, dass 2 Kö. 25, 18 Luther's „Priester Seraja der ersten Ordnung" in „den Hohenpriester Seraja" verwandelt worden ist, während man „den Priester Zephanja der anderen Ordnung" stehn gelassen hat. Die Gelehrten der Halle'schen Probebibel haben doch nicht etwa hier auf Grund von II, 23, 4 Kritik getrieben?

[[8] Die Ueberlieferung der Copula bedarf specieller Untersuchung. Der Gebrauch des Waw cons. ist in der jüngeren Sprache, wie dies ganz abgesehn von der Mischna der Sprachgebrauch der jüngeren Psalmen, des HL., insbesondere des Buches Daniel zeigt, allmählig erloschen, wohl unter dem Einflusse des Aramäischen. In Zusammenhang mit dieser Erscheinung stehn die zahlreichen Verstösse redigierender und glossierender Hände gegen die Regeln über Waw consec.; vgl. z. B. וְהֹכִחַ Gn. 21, 15; וְהִגְלָה 2 Kö. 24, 14 (v. 13. 14 sind Einschub, verbinde v. 15 mit v. 12); צֵאוּ וְיָצְאוּ וְהִכּוּ Ez. 9, 7 (str. וְיָצְאוּ als fehlerhaften Zusatz und punktiere וְהַכּוּ); וְנָפַל Ri. 7, 13 (Gl. zu וַיִּפֹּל durch den schroffen Subjectswechel veranlasst); וְנִכְרְתָה Jer. 7, 26 (Gl. zu אָבְדָה). Das Hebräisch der Glossatoren, Diaskeuasten und Redactoren bietet auch sonst interessante Eigenthümlichkeiten dar und würde eine Untersuchung verlohnen. Weiter haben die Abschreiber aus Mangel an Sprachgefühl in der Ueberlieferung des ו mit Verb nicht wenig Unheil angerichtet, vgl. z. B. קָרְאוּ צוֹם וְהֹשִׁבוּ 1 Kö. 21, 12 (gedankenlose Umgestaltung nach v. 9: קִרְאוּ צ׳ וְהֹשִׁבוּ); וְנוֹתְרָה Jes. 1, 8 l. וַעֲמֹרָה; וְשִׁבַּר Kl. 2, 9 (Dittographie von בריחיה); vgl. auch das S. 213f. zu 18, 1—8 und S. 222 zu 18, 36 Bemerkte. Die gleichfalls in Unordnung befindliche und einer eingehenden Untersuchung bedürftige Ueberlieferung des inf. absol. täuscht mehrfach Perfecta mit Waw copul. vor: וַתֵּלֶךְ . . . הָלוֹךְ וְקָשָׁה Ri. 4, 24 punkt. וְקָשֹׁה; מָחָה וְהָפַךְ 2 Kö. 23, 13 l. מָחֹה וְהָפֹךְ; גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסוֹחַ וְהִמְלִיט Jes. 31, 5 punkt. וְהַצֵּיל und וְהַמְלֵיט; וְחִזְּקוּ Jer. 23, 14 l. וְחָזוֹק; וַתֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְזָעָקָה 2 Sa. 13, 19 lies וְזָעֹק.]

Anmerkungen zu 2 Kö. 15—21.

[Aus ZATW VI (1886), S. 156—189.]

15, 5. וַיֵּשֶׁב בְּבֵית הַחָפְשִׁית LXX καὶ ἐβασίλευσεν ἐν οἴκῳ ἀφφουσωθ (ἀπφουσωθ, ἀοφσιφ vgl. Origenis Hex. ed. Field II, 1. S. 681 zur Stelle). LXX ist mit ἐβασίλευσεν wahrscheinlich im Recht; der Gegensatz zu וְיוֹתָם . . . שֹׁפֵט אֶת־עַם הָאָרֶץ wird dabei verständlicher. Der König hat doch noch anderes zu thun als dem עַם־הָאָרֶץ Recht zu sprechen. ἐκάθητο, welches sich daneben findet, dürfte Correctur nach dem m. T. sein. ἀφφουσωθ ist wohl הפשות, was nicht weiter führt, ἀοφσιφ = ἀοφσιθ Wiedergabe der Lesart des m. T. Was aber ist nun dieses בֵּית הַחָפְשִׁית? Thenius: „das Siechenhaus, natürlich nicht ein allgemeines, sondern ein ausserhalb Jerusalem (Chald.) ganz abgesondert gelegener, für solche und ähnliche Fälle bestimmter (daher der Artikel) königlicher Aufenthalt.“ Das „natürlich nicht ein allgemeines“ wendet sich gegen Ewald, welcher Gesch. d. Volk. Isr. 3^3, S. 632 sagt: „Uzzia selbst war in der letzten Zeit seines Lebens mit einem Aussatze behaftet, welcher ihn nach alter Sitte zwang fern von der menschlichen Gesellschaft im Krankenhause zu leben.“ Diese Auffassung geht zurück auf die Uebersetzung des Targum zu unserer Stelle והוא סגיר עד יום מותיה ויתב בר מן ירושלם und zu 2 Chro. 26, 21 והוא עזיהו מלכא סגיר עד יום מותיה ויתיב בבית סגירותא בר מירושלם כד סגיר. Wie es jedoch möglich sein soll, dass בית החפשות, 2 Chro. 26, 21 בית החפשית ein Siechen- oder Aussätzigenhaus bedeutet, ist nicht zu sagen. Es kann doch nur von חָפְשִׁי abgeleitet werden und würde dann ein Haus der Freiheit bedeuten, wie denn Ἀ. übersetzt καὶ ἐκάθητο ἐν οἴκῳ τῆς ἐλευθερίας. Auf den Einfall, dasselbe sei euphemistisch und κατ᾽ ἀντίφρασιν so genannt worden, weil man dort unter Verschluss gehalten worden sei (Σ. καὶ ᾤκει ἐγκεκλεισμένος), darf man nicht verfallen, weil die in solchen Leprosenhäusern wohnenden Leute eben nicht eingeschlossen gehalten worden sind, wie das die Evangelien und die heutige Sitte des Orientes lehren, vielmehr sich auch ausserhalb derselben bewegen durften. Man würde den aramäischen Ausdruck בית סנירותא missverstehen, wenn man ihn dahin deuten würde. סְגִירוּ

der Zustand eines סָגִיר bedeutet lediglich Aussatz[1], wie סָגִיר aussätzig. Es ist סָגִיר ein Euphemismus und bezeichnet einen solchen Unglücklichen zunächst bloss als des Aussatzes verdächtig. סָגִיר ist der wegen Verdacht des Aussatzes für sieben Tage unter Verschluss zu nehmeude Lev. 13, 4. Es kommt weiter dazu, dass jeder Beweis dafür fehlt, dass es im israelitischen Alterthum, wie heutzutage im Orient an vielen Orten und im Mittelalter in den vom Aussatze heimgesuchten europäischen Ländern, besondere Leprosenhäuser gegeben hat, während vieles gegen eine solche Annahme spricht. Die Aussätzigen, welche nach 2 Kö. 7 vor den Thoren Samariens in Hütten hausen, beweisen doch wohl, dass die erste Stadt in Israel diese Einrichtung nicht gekannt hat. Ja diese armen Teufel beweisen nicht einmal, dass ein aussätziger König gezwungen gewesen ist, ausserhalb seiner Burg zu wohnen. Was sich bei einem Armen, welcher für sich und seine Familie nur eine Hütte besitzt, von selbst ergibt, kann nicht ohne weiteres auf einen König übertragen werden, welcher sich in einem besonderen Gebäude seiner Burg isolieren kann. Freilich fordert die in P. C. aufgenommene, aber wohl ältere, Aussatzthora Lev. 13, 46 nicht nur vom Aussätzigen בָּדָד יֵשֵׁב, sondern auch מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ, und Lev. 14, 2 ff. (vgl. namentlich v. 8) setzt gleichfalls voraus, dass der Aussätzige ausserhalb des Lagers (der Ortschaft) haust, was auch in der Erzählung Nu. 12, 14 vorausgesetzt wird. Allein nicht nur beweist Lev. 13. 14 gleichfalls, dass Leprosenhäuser nicht vorhanden waren, es ist auch zu beachten, dass בדד ישב und מחוץ למחנה מושבו genau besehen von ganz verschiedenen Rücksichten ausgehen. Das erste mag von Alters her durchzuführen versucht worden sein, und dass sich der Betroffene vom Altare Jahves fern hielt, verstand sich von selbst. Die zweite Forderung aber verräth wenigstens in ihrer jetzigen Formulierung die religiösen Vorstellungen einer jüngeren Zeit. Sehr lehrreich dafür aber, wie es in alter Zeit mit einem Mächtigen gehalten worden ist, welcher von dieser Krankheit ergriffen worden war, ist die doch in Israel entstandene Legende vom Syrer Naʿaman 2 Kö. 5. In ihr fehlt jede Andeutung, dass der aussätzige Naʿaman besonderen Beschränkungen unterworfen gewesen sei, ja er verkehrt offen in Damascus wie in Samarien. Wir können also 2 Kö. 15, 5 nur erwarten angedeutet zu finden, dass Ussia sich in einem besonderen Theile seiner Burg aufgehalten und von denjenigen Geschäften zurückgezogen hat, welche ihn in unmittelbare persönliche Berührung mit dem Volke brachten. Es ist interessant zu beobachten, wie dieser Sachverhalt in Erklärungen wie Uebersetzungen, welche von eigener Kenntniss der Dinge aus-

gehen, zum Durchbruch kommt. Peš. 2 Kö. 15, 5 ܒܒܝܬܐ ܡܛܫܝܢܐ. Arabs فَقَعَدَ فِى البَيْتِ مَخْفِيًّا. 2 Chro. 26, 21 وَكَانَ مُقِيمًا فِى بَيْتِهِ وَحْدَهُ. حِينَ تَبَرَّصَ Theodoret, Quaest. XLVI in 4 Reg. (Ex rec. Sirmondi ed. Schulze t. I, p. 539): τὸ δὲ, ἐκάθητο ἐν οἴκῳ ἀφφουσωθ, κρυφαίως οἱ λοιποὶ ἐκδεδώκασι, τουτέστιν, ἔνδον ἐν θαλάμῳ ὑπ' οὐδενὸς ὁρώμενος. Das letztere wird kaum das Richtige treffen, die hohen Beamten werden mit dem Könige in beständigem Verkehre gewesen sein. Was aber ist בבית החפשית? Steckt etwa in den letzten Buchstaben von החפשית bezw. החפשות ein Rest des Namens יוֹתָם? Dann könnte man geneigt sein, die bleibenden בבית החפש bezw. בבית החפ zu בְּבֵית הַחֹרֶף Jer. 36, 22 (Am. 3, 15) zu verbessern. Ussia residierte dann in einem im inneren Hofe gelegenen Gebäude und kam nicht in den im äusseren Vorhofe gelegenen אֻלָם הַמִּשְׁפָּט 1 Kö. 7, 7. — Statt את עם הארץ scheinen LXX ursprünglich bloss את העם gelesen zu haben. Es ist der Lesart des m. T. vorzuziehen, da nicht erklärlich ist, weshalb gerade die Jerusalemer vor dem aussätzigen Könige Recht genommen haben sollten.

15, 10. קָבָל־עָם l. בְּיִבְלְעָם, vgl. v. 14 u. v. 25 בְּשֹׁמְרוֹן und das S. 186 (Jahrgang 1885, S. 280) Bemerkte.

15, 13. עֻזִּיָּה l. m. LXX עֲזַרְיָה. Ebenso v. 30 u. 32.

15, 16. Der ursprüngliche Wortlaut dieser historischen Notiz ist nicht mehr herzustellen. Ein palästinisches תפסח gibt es nicht. Und die Lesart der LXX Θερσα liegt um so näher, als bei der ungenauen Art des Königsbuches das מִתִּרְצָה von v. 14 dahin gedeutet werden darf, dass das hier berichtete Ereigniss vor die Entthronung Schallums fällt, dass also Menahem als Feldherr Schallums Tirsa erobert und erst nach dieser That Schallum zu Samarien getödtet hat. Dann wäre מִתִּרְצָה v. 15 zu streichen, welches ohne dies וְאֶת־גְּבוּלֶיהָ in störender Weise von וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּהּ trennt. Dass aber der letzte Satz des Verses nicht in Ordnung ist, lehrt die Verbindung כָּל־הֶהָרוֹתֶיהָ. Auch ist וַיַּךְ hart und ungewöhnlich. LXX καὶ ἐπάταξεν αὐτὴν καὶ τὰς ἐν γαστρὶ ἐχούσας ἀνέῤῥηξεν. Soll man danach lesen וַיַּךְ אֹתָהּ וְאֶת־הָרוֹתֶיהָ oder die m. L. zu וַיַּךְ אֶת־בַּחֻרֶיהָ וְאֶת־הָרוֹתֶיהָ בִּקֵּעַ vervollständigen?

15, 18. 19. LXX sind nicht nur mit ἀπὸ πασῶν ἁμαρτιῶν Ἰεροβοαμ und mit Ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ gegenüber dem m. T. im Rechte (Thenius), sondern auch damit, dass sie לְהַחֲזִיק הַמַּמְלָכָה בְיָדוֹ nicht lesen. Es ist erläuterndes Glossem zu לִהְיוֹת יָדָיו אִתּוֹ und neben diesem völlig überflüssig.

15, 20. כֶּסֶף fehlt in LXX nach שְׁקָלִים mit Recht.

15, 25. Mit אֶת־אַרְגֹּב וְאֶת־הָאַרְיֵה ist nichts anzufangen. Es können

weder die Namen zweier Krieger des Menahem sein, welche mit ihrem Herrn den Tod gefunden haben, noch zweier Mitverschworenen des Pekach. Im ersten Falle würde die Notiz nach וַיַּכֵּהוּ stehen und mit ו angeschlossen sein. Das zweite aber scheitert an וְעִמּוֹ. Sind sie Entstellung einer ursprünglich zu v. 29 gehörenden Glosse אֶת־אַרְגֹּב וְאֶת־חַוֹּת יָאִיר? Vgl. v. 29.

15, 29. כֹּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי fasst die vorhergenannten Städte zusammen und schliesst daher zum mindesten וְאֶת־הַגִּלְעָד, wahrscheinlich aber auch וְאֶת־הַגָּלִילָה vor sich aus. Denn גָּלִיל im alten Sinne ist mit קֶדֶשׁ erwähnt. Hier scheint es in dem Sinne des späteren Galilaea gemeint, worauf auch die Zusammenstellung mit הַגִּלְעָד zunächst führt. Dann aber ist es identisch mit כֹּל אֶרֶץ נַפְתָּלִי. Und wenn wir uns fragen, welcher von beiden Ausdrücken in einem vorexilischen Stücke zu erwarten ist, so muss die Antwort zu Gunsten des letzteren ausfallen. Auch die Form הגלילה verräth den Jüngeren. Und Jes. 8, 23 ist schon wegen der Zusammenstellung Galilaeas und Peraeas, wie wegen der Formen ארצה זבלון, ארצה נפתלי für secundär zu halten.

16, 3. 4. Wenn 2 Chro. 28, 2f. hinter מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל liest : וְגַם מַסֵּכוֹת עָשָׂה לַבְּעָלִים : וְהוּא הִקְטִיר בְּגֵיא בֶן־הִנֹּם וַיִּבְעַר אֶת־בָּנָיו בָּאֵשׁ, so ist nicht nur בָּנָיו zweifellos unrichtige Deutung von בנו des Königsbuches, sondern die ganze Phrase eine Ausmalung der Notiz des Königsbuches וְגַם אֶת־בְּנוֹ הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ, wie sich schon aus der Stellung von וְגַם verräth. Dazu ist הקטיר בגיא בן־הנם eine Tautologie neben ויבער וגו׳, und die Verfertigung von מַסֵּכוֹת gehört zu dem Gehen auf dem Wege der Könige von Israel d. h. zur Pflege des altisraelitischen Cultes; es müsste also schon deshalb וְגַם dahinter stehen. Uebrigens befremdet nach v. 3b der zu diesem zurückspringende v. 4. Derselbe würde sich besser an v. 3a anschliessen, und man könnte sich fragen, ob nicht vielleicht v. 4 oder die Notiz v. 3b als ein späterer Einschub in die vorexilische Königsgeschichte anzusehen ist. In Wirklichkeit passt keiner dieser Sätze zu der Darstellung des vorexilischen Bearbeiters der Königsgeschichte, welcher als die Sünde der israelitischen und judäischen Könige das Gehen in Jerobeams Wegen ansieht. v. 4 ist nicht nur deuteronomistisch, sondern erinnert auch an Jeremia vgl. 2, 20. 3, 3. 13 und v. 3b erinnert an c. 17, 10. Weiteres s. dort S. 208ff.

16, 6. לֶאֱדֹם und וַאֲדוֹמִים statt לָאָרָם, וארומים versteht sich von selbst.

16, 9. Es verdient Erwähnung, dass LXX קִירָה nicht lesen. Weshalb es weggelassen sein sollte begreift man nicht, wohl aber liegt der Grund auf der Hand, welcher dazu veranlassen konnte,

es zuzusetzen. Am. 1, 5 weissagt וְגָלוּ עַם־אֲרָם קִירָה אמר יהוה im Sinne von, sie sollen wieder dahin gehen, woher sie gekommen sind, wie Hos. 8, 13. 9, 3. 6 Israel weissagt, es solle nach Aegypten zurück. Ein Späterer scheint an unserer Stelle, natürlich bona fide, dafür gesorgt zu haben, dass diese Weissagung des Amos eingetroffen ist. Daran, dass sein Einschub diesen Zweck nicht erreicht, weil Amos die Verbannung des Volkes der Aramäer weissagt, während hier von der Deportation der Damascener gesprochen wird, scheint er im Eifer nicht gedacht zu haben.

16, 11. 12. LXX haben einen viel kürzeren Text. Sie lesen in v. 11, was von כן עשה bis zum Ende steht, nicht, und in v. 12 nicht ויקרב המלך על־המזבח und ויבא המלך מדמשק. Es sind diese Sätze zweifellos entbehrlich, der letzte sogar überflüssig.

16, 13. LXX καὶ τὴν σπονδὴν αὐτοῦ lesen statt וַיִּסֵּךְ אֶת־נִסְכּוֹ bloss וְאֶת־נִסְכּוֹ. v. 15 kann für ihre Lesart geltend gemacht werden.

16, 14. Was v. 14 erzählt ist natürlich geschehn, bevor Ahas auf dem neuen Altar opferte. Voraussetzung dafür war, dass er לפני יי stand. Wohin der alte Altar gekommen ist, wird uns nachträglich mitgetheilt. Hieraus folgt zugleich, dass die Worte מבין המזבח ומבין בית יהוה ein aus Missverstand der Stelle geflossenes Glossem sind. Dass Uria eigenmächtig den neuen Altar auf die Stelle des salomonischen und diesen nach dem Tempel zu gerückt habe (Thenius), ist wenig wahrscheinlich. Nach dem unten Erzählten hatte er ja nur den Befehl erhalten, nach dem ihm von Damascus geschickten Risse den neuen Altar fertigen zu lassen. — Statt הַמִּזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת ist mindestens הַמִּזְבֵּחַ הַנְּחֹשֶׁת zu lesen, noch wahrscheinlicher aber הַנְּחֹשֶׁת zu streichen. Es ist unnöthig und wohl nach v. 15 eingetragen worden.

16, 15. Statt כָּל־עַם־הָאָרֶץ lesen LXX mit Recht παντὸς τοῦ λαοῦ, כָּל־הָעָם. Weshalb hier zwischen Jerusalemern und Landbewohnern geschieden werden sollte, ist unerfindlich. — Was mit לבקר gemeint sein soll, ist nicht zu sagen. Durch לְ הָיָה ist jede Verbalform ausgeschlossen, desgleichen aber auch das εἰς τὸ πρωΐ der LXX. Daran scheitert auch die Conjectur לְבַקֵּשׁ, bei welcher zudem eben so wenig beachtet ist, dass das israelitische Alterthum von besonderen Betaltaren nichts weiss und ein Gebet beim Altare naturgemäss nur beim Opfern stattfindet, wie dass בקש את יי ursprünglich vom Opfer gemeint ist.

16, 17. 18. הַמִּסְגְּרוֹת הַמְּכֹנוֹת v. 17 sind neben einander unverträglich. Die Gestelle selbst waren 586 bei der Eroberung Jerusalems noch vorhanden. 25, 13. 16. Jer. 52, 17. Da קִצַּץ nicht nur etwas abschneiden, sondern auch zerschneiden, von etwas

abschneiden, bedeutet, vgl. 18, 16. 24, 13, so emendiere: וַיְקַצֵּץ הַמֶּלֶךְ אָחָז אֶת־הַמְּכוֹנוֹת וַיָּסַר מֵעֲלֵיהֶם הַמְּסֻגְּרוֹת וְאֶת־הַכִּיֹּר. Mit v. 18 weiss ich nichts anzufangen.

17, 2. רק לא כמלכי ישראל אשר היו לפניו. Es ist dunkel, was Hosea dieses Lob verschafft hat. In der LXX-Ueberlieferung findet sich dazu eine Variante, welche ihm vielmehr den Tadel Jerobeams I, 14, 9 und Ahabs I, 16, 33 gibt: παρὰ πάντας τοὺς γενομένους ἔμπροσθεν αὐτοῦ. Es liegt wohl näher anzunehmen, dass bei demjenigen Könige, unter welchem der Untergang des Staates erfolgte, ein ursprünglich vorhandenes Lob mit Rücksicht auf die Vergeltungslehre ausgemerzt worden ist, als dass ein ihm ertheilter Tadel in sein Gegentheil verwandelt worden ist. Letzteres liegt eigentlich bei jedem Könige des Nordreiches fern. Der vorexilische Bearbeiter der Königsgeschichte wird also in den ihm vorliegenden Quellen Notizen über Hosea gelesen haben, welche ihn demselben in einem günstigeren Lichte erscheinen liessen als seine Vorgänger.

17, 4. סוא מלך מצרים hat schon der alten Ueberlieferung zu schaffen gemacht. In LXX steht neben Formen, welche סוא entsprechen, Σηγωρ und Luc. liest: διὰ ὅτι ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸς Ἀδραμελεχ τὸν Αἰθίοπα τὸν κατοικοῦντα ἐν Αἰγύπτῳ. — ויעצרהו m. T. verdient vor LXX καὶ ἐπολιόρκησεν (ויצרהו) den Vorzug.

Zu 17, 7—23. — Von diesem Abschnitt ist zunächst 17, 7—17 zu trennen. Es ist ein einheitlicher Abschnitt aus deuteronomistischer Feder, welcher uns schildert, wie das Volk Israel immer tiefer in die Sünde der Abgötterei versinkt. Der Anfang seiner Sünde besteht darin, dass es von Jahve, welcher es aus Aegypten geführt hat, abfällt und die cultischen Gebräuche der von Jahve vor ihm aus dem Lande getriebenen Kanaanäer annimmt. Jahve schickt ihm die Propheten, damit sie diesem (altisraelitischen) Höhencult gegenüber seinen Willen dem Volke bezeugen. Allein das hat nur zur Folge, dass sich das Volk noch mehr als seine Väter verstockt, und zu dem von den Kanaanäern gelernten Höhencult nun noch den Cult der umwohnenden Völker (die Verehrung Jahves im Bild, den assyrischen Gestirndienst, Baaldienst, Molochdienst) fügt. Die Folge ist, dass Jahve schliesslich ergrimmt, Israel von seinem Antlitze d. h. aus seinem Lande verstösst, so dass nur der Stamm Juda übrig bleibt. Die cultischen Hauptsünden des vorexilischen Israel: der vorexilische Höhencult, die Bilderverehrung, die Uebernahme des assyrischen Gestirndienstes und des Kinderopfers im Molochdienste werden also der historischen Zeitfolge entsprechend uns vorgeführt, auch der Prophetie die richtige Stelle angewiesen. Diese Darstellung enthält nur einen

bedenklichen historischen Mangel: sie macht durch die Erwähnung des Sternencultes und des Molochdienstes für den Untergang des Nordreiches cultische Sitten verantwortlich, welche die eigentliche Signatur des 7. Jahrhunderts sind, und für welche in vollem Masse nur Juda verantwortlich ist. Und zwar hat diese deuteronomistische Hand erst nach Jeremia geschrieben, denn sie ist von jeremianischen Gedanken abhängig, was schon Thenius aufgefallen ist, vgl. besonders שְׁבוּ מִדַּרְכֵיכֶם הָרָעִים v. 13 mit Jer. 18, 11. 25, 5. 35, 15. 36, 3. 7. Ez. 33, 11, וַיַּעַד וגו׳ ebenda mit Jer. 7, 25ff. 11, 7ff. und וַיֵּלְכוּ אַחֲרֵי הַהֶבֶל וַיֶּהְבָּלוּ v. 15 und Jer. 2, 5. Ueber 17, 10 aber vgl. das zu 16, 4 S. 206 Bemerkte. Hiermit ist zugleich gesagt, dass dieser Abschnitt 17, 7—17 nicht aus der Feder des vorexilischen Bearbeiters der Königsgeschichte herrühren kann. Er ist ein Nachtrag zu der Darstellung desselben, vielleicht erst aus exilischer Zeit. לֹא נִשְׁאַר רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ darf man gegen die Möglichkeit einer solchen Annahme nicht geltend machen. Denn für *diese Stelle* des Königsbuches besteht ja der Stamm Juda noch, sein Untergang wird ja im Folgenden ausführlich berichtet. Dies einwenden hiesse daher dem Verfasser von 2 Kö. 17, 7—17 alles literarische Geschick absprechen. — Wie nun dieser der Darstellung des Königsbuches durch Einschaltung einer Betrachtung aufgeholfen hat, durch welche der Untergang des Nordreiches religiös motiviert wird, und zwar, wie wir noch sehn werden, nicht in völliger Uebereinstimmung mit ihrer ursprünglichen Anlage, so sind auch ihm Spätere beigesprungen und haben seine Ausführungen wohl zunächst durch Randbemerkungen, welche später in den Text kamen, noch kräftiger zu gestalten gesucht. Ausführungen wie die seinigen scheinen wegen ihres erbaulichen Charakters Spätere zu solchen Bethätigungen ihres religiösen und literarischen Interesses besonders gereizt zu haben. So ist וּמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר עָשׂוּ v. 8b eine Randglosse zu בְּנֵי יִשְׂרָאֵל von v. 9. Der Verf. von v. 7—17 sucht im Unterschiede vom vorexilischen Bearbeiter der Königsgeschichte, welcher für den falschen Cult des vordeuteronomischen Israel dessen Könige, in Sonderheit Jerobeam verantwortlich macht, die Schuld für denselben im ganzen Volke. Ein Späterer hat durch diese Worte beider Auffassungen ausgleichen wollen. — An וַאֲשֵׁרִים v. 10 ist wegen וַיַּעֲשׂוּ אֲשֵׁרָה v. 16 nicht Anstoss zu nehmen. Der Widerspruch wird sich uns noch auf andere Weise lösen. Die Ascheren können bei Erwähnung des altisraelitischen Cultes unter den Bäumen und auf den Hügeln nicht wohl fehlen und וַיְצִיבוּ, ursprünglich nur für die מַצֵּבוֹת gebildet, kann ein וַיִּטְעוּ mit vertreten. — In v. 11 ist בְּכָל־בָּמוֹת ein שָׁם richtig erklärendes, aber völlig überflüssiges

und störendes Glossem. — In v. 13 ist die Hülfe des Kerê bei נביאו כל־חזה thöricht. Es ist aber auch nicht חֹזֶה zu lesen, sondern נְבִיאָיו und כל־חזה zu streichen. — In v. 14. 15 sind LXX völlig im Rechte, wenn sie statt כְּעֶרֶף lesen מֵעֶרֶף, alles was hinter אֲבוֹתָם v. 14 bis mit אֲבוֹתָם v. 15 steht, nicht lesen, und für den Rest von v. 15a bieten: καὶ τὰ μαρτύρια αὐτοῦ ὅσα διεμαρτύρατο αὐτοῖς οὐκ ἐφύλαξαν. Die letzten Worte bilden den Gegensatz zu וַיַּעַד י״י וגו׳ v. 12 und können unmöglich durch eine so lange Phrase von ולא שמעו וגו׳ v. 14 getrennt sein. Dieselbe ist Glossem zu אֲבוֹתָם, v. 14, und zwar ein falsches und unnöthiges, da die Sünden der Väter ja vielmehr im Höhencult bestehen und v. 8—12 längst aufgezählt worden sind; auch wird ihre Herkunft durch חֻקָּיו v. 15 neben חֻקּוֹת wie wir vorher lasen (v. 8. 13), verrathen. — In v. 16 ist שְׁנֵים עֲגָלִים וַיַּעֲשׂוּ אֲשֵׁרָה zu streichen. Unter dem מסכה ist naturgemäss bei weitem mehr verstanden als die beiden Stiere Jerobeams, die ausserdem hier unter der Erwähnung des von den umwohnenden Völkern angenommenen Cultes nicht am Platze sind, und vielmehr bei dem von den Kanaanäern angenommenen Höhencult v. 8—11 mit zu erwähnen gewesen wären. Dorthin gehört auch die Aschere. Da sie nun dort wirklich vorkommt, v. 10, so kann sie v. 16 um so weniger am Platze sein.

Dass 17,19. 20 ein späterer Einschub sind, hat Wellhausen bei Bleek[4] S. 262 f. mit Recht behauptet. Sie stammen aus der Feder eines Lesers von v. 7—17, welcher nicht recht verstand, weshalb v. 18 Juda als noch bestehend angenommen war, während es doch gleichfalls von Jahwes Antlitz verwiesen worden war, und nicht begriff, dass der Plan der Erzählung durch seinen gutgemeinten Nachtrag zerstört wurde. Nicht jedoch vermag ich diesem Gelehrten darin Recht zu geben, dass v. 21 an v. 18 anknüpfe. Nicht nur ist לֹא נִשְׁאַר רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ 18 ein Abschluss, welcher den Schlussworten von v. 23 וַיִּגֶל יִשְׂרָאֵל מֵעַל אַדְמָתוֹ אַשּׁוּרָה עַד הַיּוֹם הַזֶּה parallel läuft. Vor allem ist das durch כִּי v. 21 Eingeleitete in keiner Weise die Begründung des in v. 7—17 Stehenden. Das was dort Israel Schuld gegeben wird, ist völlig unabhängig davon. Denn der kanaanäische d. h. altisraelitische Cult, welcher v. 7 ff. Israel vorgeworfen wird, ist dort als älter als Jerobeam bezeichnet. Und der Cult der umwohnenden Völker ist von Israel nach v. 12 ff. aus Trotz, nicht infolge einer Verführung durch Jerobeam, angenommen worden.

Ich erkenne vielmehr in v. 20—23 eine von v. 7—17 völlig abweichende Darstellung der Gründe, welche den Untergang des Reiches Israel veranlasst haben. Als Grund des Unterganges

erscheint lediglich der schismatische Gottesdienst, zu welchem Jerobeam das Nordreich verführt hat. Dies allein aber entspricht der Geschichtsbetrachtung des vorexilischen Verfassers der Königsgeschichte. Aus seiner Feder stammen die Verse 21—23. Sie sind, wie das jetzt der Rückbeziehung ermangelnde כִּי von v. 21 beweist, der seines Anfanges beraubte Schluss der von ihm dem Untergange des Nordreiches gewidmeten Betrachtung, der Abschluss der geschichtlichen Urtheile, welche wir über die Könige des Nordreichs von I, 12, 30 an gelesen haben. An die Stelle des Anfangs dieser Betrachtung ist v. 7—17 getreten, welche Verse vielleicht vom Fortsetzer der Königsgeschichte abstammen. Von dem historischen Fehler dieser Verse ist dieselbe frei gewesen.

Zu 17, 24—42. Dass dieser Abschnitt nicht aus einer Feder stamme, hat Wellhausen bei Bleek a. a. O. S. 263 bemerkt. Er leitet v. 34 von וְכַתּוֹרָה an bis v. 41 als Nachtrag von einer jüngeren Hand her und macht darauf aufmerksam, dass der Verf. dieser Verse nicht darauf geachtet habe, dass es sich vorher ja gar nicht um Israeliten, sondern um die „*spätere* samaritanische Mischbevölkerung“ gehandelt habe. Die letztere Beobachtung ist richtig, wenn man statt „spätere samaritanische Mischbevölkerung“ setzt: „Nachkommen der von den Assyrern ins Land gebrachten fremden Colonisten“, und dieselbe auf v. 34b—40 einschränkt. v. 41 stellt sich durch גַּם־בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם וַיִּהְיוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה und auf den Standpunkt von v. 24ff. — Aber noch ein anderer Umstand verhindert v. 41 aus derselben Feder wie v. 34b—40 herzuleiten. v. 40 schliesst כִּי אִם כְּמִשְׁפָּטָם הָרִאשׁוֹן הֵם עֹשִׂים. Dies ist identisch mit v. 34a עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים, und es gewinnt hierdurch den Anschein, als suche der Ueberarbeiter mit diesen Worten den von ihm abgerissenen Faden der Erzählung wieder anzuknüpfen. Ist dies aber richtig, so wird es weiter wahrscheinlich, dass man der Hand des Ergänzers ganz v. 34b zuzuschreiben hat, zumal v. 34b mit אֵינָם יְרֵאִים וגו׳ allem Vorhergehenden, namentlich aber v. 33 direct widerspricht und das Thun כַּמִּשְׁפָּטִים הָרִאשֹׁנִים bezw. כְּמִשְׁפָּטָם הָרִאשׁוֹן gar nicht auf Jahvedienst, sondern auf die Verehrung der v. 29ff. erwähnten Götter geht. Letzterem Grunde ist nur auszuweichen, wenn man αὐτός der LXX v. 34 dem אֵינָם des m. T. vorzieht. Hierfür könnte man die Suffixe in וּכְחֻקָּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם geltend machen. Allein für den Ergänzer sind Israels חֻקּוֹת und מִשְׁפָּט eben das deuteronomische, so dass sich diese Worte auch als eine von ihm vorgenommene Umbiegung des v. 34a Gelesenen deuten lassen. — Woran aber ist v. 41 anzuschliessen, welcher, wie wir gesehn haben, dem deuteronomistischen Verf. von v. 34b—40

nicht angehört? An v. 34a kann er nicht angeschlossen werden. Beide beschliessen deutlich eine Erzählung, welche den samaritanischen Cult erklärt, und stehen durch das sich in beiden findende עַד הַיּוֹם הַזֶּה völlig auf gleicher Höhe. Ich zweifle nicht, dass v. 41 die ursprüngliche Fortsetzung von v. 28 ist, und dass v. 29—34a einen zu der Erzählung 17, 24ff. ursprünglich nicht gehörenden, v. 41 erläuternden Nachtrag vorstellt, welcher natürlich älter ist, als der eben besprochene v. 34b—40. Zu dieser Annahme veranlassen mich die folgenden Gründe. Der Inhalt von v. 29—34a verräth vorwiegend antiquarisches Interesse, wie wir es eher bei einem Späteren als bei dem Schreiber von v. 24—28 voraussetzen dürfen, welcher über die selbstverständliche Thatsache, dass die von den Assyrern ins Land gebrachten Colonisten den Cult ihrer Götter mitbringen, stillschweigend hinweggeht, während er sie zu v. 25 hätte erwähnen müssen, wenn er Gewicht darauf gelegt hätte. Hierzu stimmt die kurze Erwähnung ihrer cultischen Gebräuche v. 41 völlig. Weiter ist zu beachten, dass der Verf. von v. 29—34a sich dadurch in Widerspruch zu dem in v. 24—28 Berichteten setzt, dass er von einer gemeinsamen Verehrung Jahves und der von den Colonisten ins Land gebrachten Götter redet, während diese nur von der Niederlassung eines aus dem Exile entlassenen Priesters zu Bet-el sprechen, welcher die Colonisten im Jahveculte unterweist. Ferner spricht der vom Verf. von v. 29—34a gebrauchte, in v. 24—28. 41 fehlende Ausdruck הַשְּׁמָרִנִים für junges Alter dieses Abschnittes. Dass sich aber der Anfang von v. 41 וַיִּהְיוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה יְרֵאִים אֶת־יי וַיְהִי מוֹרֶה אֹתָם אֵיךְ יִרְאוּ אֶת־יי aufs beste an den Schluss von v. 28 anschliesst und dass der Bericht v. 24—28 erst durch Hinzunahme von v. 41 den nöthigen Abschluss gewinnt, bedarf keiner weiteren Ausführung. Ich halte also nur v. 24—28. 41 für den Kern des Abschnittes 17, 24—41 und meine, dass derselbe successiv zwei Erweiterungen erfahren hat: 1) v. 29—34a, 2) v. 34b—40, und dass hierdurch der jetzige Abschnitt 17, 24—41 entstanden ist.

Nicht intact erhalten ist v. 27. In הֹלִיכוּ שָׁמָּה אֶחָד מֵהַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר הָגְלִיתֶם מִשָּׁם וְיֵלְכוּ וְיָשְׁבוּ שָׁם befremdet der Uebergang vom Singular in den Plural und wieder vom Plural in den Singular. Thenius erklärt nach Houbigant die Entstehung der Lesart aus Dittographie des ו von וְיָשֵׁב, welches dann auch den Plural dieses nach sich gezogen habe. Es ist das kaum richtig. Denn man begreift die ausführliche Berichterstattung in v. 28 nicht, wenn v. 27 von Haus aus lautete wie im m. T. Dazu hindert nichts statt וְיֹרֵם zu lesen וְיֹרֻם. LXX haben das Richtige: καὶ ἐνετείλατο

ὁ βασιλεὺς Ἀσσυρίων λέγων Ἀπαγάγετε ἐκεῖθεν, καὶ πορευέσθωσαν καὶ κατοικήτωσαν ἐκεῖ καὶ φωτιοῦσιν αὐτοὺς τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ τῆς γῆς. In v. 27 ist אֶחָד מֵהַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר הִגְלִיתֶם מִשָּׁם zu streichen, es ist aus v. 28 ergänzt und dabei ungeschickt aus הִגְלוּ v. 28 ein הִגְלִיתֶם entnommen worden. Statt וְיֵרְדֶם ist וְיֵרֶם zu lesen. Der Befehl des Königs in v. 27 ist ganz allgemein gehalten, das specielle Gesicht von v. 28 erhält er erst durch die Ausführung der damit betrauten Beamten. Luc. Ἀπαγάγετε ἐκεῖ ἕνα τῶν ἱερέων ὧν ἀπῴκισα ἐκ Σαμαρείας, καὶ πορευθήτω καὶ κατοικείτω ἐκεῖ, καὶ φωτιεῖ gibt unsern jetzigen m. T. wieder, vermeidet aber הִגְלִיתֶם (Sym. Theod. ἠχμαλωτεύσατε ἐκεῖθεν). Doch nützt diese Kunsthülfe nichts, da neben ἀπῴκισα v. 27 in v. 28 ἀπῴκισαν stehen geblieben ist.

נבחז v. 31 mit זין רבתי. Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T.[2] S. 283 bemerkt „doch bekennt der Name Nibḥaz נִבְחַז in seiner Bildung assyrischen Ursprung.“ Es wäre vorerst wohl zu fragen, ob er überhaupt existiert. Das זין רבתי deutet auf eine stattgehabte Correctur hin, und LXX lesen Εβλαζερ (Αβλαζερ, Αβλαεζερ, Εβλαιεζερ).

Zu 18, 1—8. Vergleichen wir mit diesem Abschnitt den parallelen Abschnitt über Josia, welcher gleichfalls gut wie sein Vater David gewesen ist, c. 22, v. 3, so erhalten wir den Eindruck, dass derselbe stark überfüllt ist. Bei näherer Betrachtung der in ihm vorliegenden Einzelheiten bestätigt sich dieser Eindruck völlig. Zunächst sind v. 4 und 8 als zwei spätere Zusätze anzusprechen. Sie stehen auf gleicher Linie mit II, 14, 7. 22. 25, welche gleichfalls spätere Nachträge sind, womit natürlich noch nichts gegen ihren Inhalt bewiesen ist. Bei v. 4 folgt es zudem daraus, dass er zusammengehöriges, v. 3 einerseits, v. 5 u. 6 andererseits, sprengt. v. 4 ist zur Erläuterung des וַיַּעַשׂ הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי יי von einem Späteren hinzugesetzt worden. Zur Ergänzung, theilweisen Berichtigung, aber auch völligen Bestätigung des Kernes der ZATW, Jahrgang 1883, S. 9 gegebenen Ausführungen ist jedoch hinzuzufügen, dass v. 4 in seiner jetzigen Gestalt gar nicht ursprünglich ist. Jene wie v. 4 mit הוּא beginnenden Einschaltungen tragen bestimmte Einzelheiten nach. Zu dem Habitus derselben passt zwar das כִּתֵּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת u. s. w., nicht aber die vor diesem stehenden Sätze, welche Hiskias cultische Reform fälschlich als eine nach Art der deuteronomischen Reform Josias vollzogene Reform mit den stereotypen Phrasen für eine solche schildern. Dass aber von späterer Hand in den ursprünglichen Wortlaut eingegriffen worden ist, beweisen die syntactischen Fehler וְשִׁבַּר, וְכָרַת, וְכִתֵּת vgl. das S. 194ff. (ZATW. Jahrgang 1885, S. 291ff.) Bemerkte, was ich noch mit vielen weiteren

Beispielen belegen könnte. Weniger Gewicht lege ich darauf, dass es heisst אֶת־הַבָּמוֹת, אֶת־הַמַּצֵּבוֹת, אֶת־הָאֲשֵׁרָה, aber נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת ohne את. Ich vermuthe, dass v. 4 ursprünglich nur gelautet hat הוּא כִּתֵּת נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר . . . . . נְחֹשְׁתָּן oder, was mir noch wahrscheinlicher ist: הוּא הֵסִיר נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת אֲשֶׁר . . . . נְחֹשְׁתָּן. In LXX: αὐτὸς ἐξῆρε τὰ ὑψηλά, καὶ συνέτριψε τὰς στήλας, καὶ ἐξωλόθρευσε τὰ ἄλση καὶ τὸν ὄφιν τὸν χαλκοῦν fehlt nämlich וְכִתֵּת. Weshalb es weggelassen worden sein sollte begreift sich nicht, wohl aber ist verständlich, dass ein späterer Leser oder Diaskeuast es einfügte, weil er, da alle vorher genannten, von Hiskia beseitigten cultischen Einrichtungen ihr charakteristisches Verb für sich haben, hier ein solches vermisste. Es sieht ganz so aus, als habe der Interpolator — falls nicht blosses Eindringen eines Glossems vom Rande in den Text vorliegt — indem er sein אֶת־הַבָּמוֹת וגו׳ einschaltete, nicht beachtet, dass dadurch der Accusativ נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת um das Verb kam, welches ihn regierte. v. 5 u. 6 haben beide Zusätze. In v. 5 ist וַאֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו eine sehr ungeschickte Zuthat, welche syntactisch nicht anzuschliessen ist, und in v. 6 hinkt אֲשֶׁר צִוָּה יי׳ אֶת־מֹשֶׁה nach. Nach dem Suffixe in מִצְוֹתָיו ist es gar nicht zu erwarten. Es fragt sich übrigens, ob nicht auch der Rest von v. 5 selber erst secundäre Zuthat zu dem ursprünglichen Wortlaute ist. בַּיי׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּטָח steht auf gleicher Stufe mit וְאַחֲרָיו לֹא הָיָה וגו׳ v. 6 und וַיְדַבֵּק בַּיי׳ וגו׳ v. 5 passt nicht recht zu dem Urtheile über Josia 22, 2 וַיֵּלֶךְ בְּכָל־דֶּרֶךְ דָּוִד. — Statt וַיֵּצֵא הַשְׂכִּיל v. 7 erwartet man וְהִשְׂכִּיל, doch fragt sich, ob man LXX ἐποίει συνῆκε hierfür anführen darf.

Zu 18, 13—19, 37. — Dass 18, 13 und 17 zusammengehören und 18, 14—16 einen Einschub aus einer anderen und zwar aus einer sehr guten und alten Quelle darstellen, ist bekannt. Ebenso ist schon öfters darüber gehandelt worden, dass 18, 13. 17—19, 37 und c. 20 im Buche Jesaias als c. 36—39 wiederkehren, wiewohl hieraus nicht immer die richtigen Schlüsse gezogen, auch bei den Vergleichungen beider Texte die beobachteten Erscheinungen nicht immer richtig gedeutet worden sind. Es ist hier nicht meine Absicht, beide Texte in allen ihren Abweichungen nochmals bis ins einzelste vorzuführen. Bereits Gesenius hat in seinem Jesaiascommentare die Abweichungen des Königsbuches unter dem Texte notiert und Delitzsch dieselben in dem seinigen in der Uebersetzung kenntlich gemacht. Dort kann man sie nachsehn und aus ihnen diejenigen Schlüsse für die Geschichte des hebräischen Textes des A. T. ziehen, welche dort noch nicht gezogen worden sind. Ich mag diese hier nicht vortragen: derjenige, welcher sich unbefangen mit der Geschichte des Textes beschäftigt hat, wird

dies ohne weiteres vermögen und alles das bestätigt finden, was in den letzten Jahren aus der Vergleichung der hellenistisch-jüdischen und der palästinisch-jüdischen Ueberlieferung des A. T. d. h. der LXX und des M. T. für die Textgeschichte erschlossen worden ist. Diejenigen aber, welche sich bisher gegen diese Beweisführung gesperrt haben, werden auch nicht zu überzeugen sein, wenn man ihnen das gleiche aus der palästinisch-jüdischen Ueberlieferung selbst beweist. Denn ihr Widerspruch hängt viel weniger mit Gründen als mit Stimmungen zusammen, welche vergehn werden, wie sie entstanden sind. Es sollen vielmehr hier nur diejenigen Abweichungen zwischen den im A. T. selbst überlieferten beiden Textrecensionen zur Besprechung gelangen, welche für das Verständniss des Textes und für seine Benutzung von Bedeutung sind. Und es soll in allen diesen Fragen die Untersuchung auf ein weiteres Feld gestellt werden durch Herbeiziehung der in LXX vorliegenden beiden Textrecensionen. Vor allem aber soll versucht werden, die Herkunft des Abschnittes aufzuklären.

Ueber 18, 14—16 vgl. noch S. 220f.

Es ist bereits Geschichte des Volkes Israel, I, S. 617f. darauf aufmerksam gemacht worden, dass der Abschnitt 18, 13. 17—19, 37 keine einheitliche Erzählung vorstellt, sondern, wie dies bei den uns im A. T. überlieferten längeren Erzählungen ja gewöhnlich zu constatieren ist, aus von einander abweichenden Erzählungen über denselben Gegenstand zusammengearbeitet worden ist. Wie auch anderswo zu beobachten ist dadurch der Schein entstanden, als beträfen die dasselbe Ereigniss darstellenden Berichte verschiedene, auf einander folgende Ereignisse. Was dort nur kurz angedeutet werden konnte, soll jetzt hier ausführlich nachgewiesen werden. Wiederhole ich mich hierbei in Einzelheiten, so sei es damit entschuldigt, dass jene Darstellung nicht allgemein zugänglich ist.

Es fällt zunächst auf, dass zwischen 18, 17 und 19, 37 dem Sanherib dreimal geweissagt wird, dass er unverrichteter Sache auf demselben Wege wieder heimkehren werde, auf welchem er gekommen sei, ohne dass das zweite und dritte Mal auch nur die mindeste Rücksicht darauf genommen wird, dass eine solche Weissagung schon vorher ergangen ist, wie doch bei einem auch nur einigermassen geschickten Schriftsteller zu erwarten wäre. Diese drei Stellen sind:

19, 7. הִנֵּנִי נֹתֵן בּוֹ רוּחַ וְשָׁמַע שְׁמוּעָה וְשָׁב לְאַרְצוֹ וְהִפַּלְתִּיו בַּחֶרֶב בְּאַרְצוֹ.

19, 28 b. וְשַׂמְתִּי חַחִי בְּאַפֶּךָ וּמִתְגִּי בִשְׂפָתֶיךָ וַהֲשִׁבֹתִיךָ בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר־ בָּאתָ בָּהּ.

19, 33. בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר־ בָּא בָהּ יָשׁוּב וְאֶל־הָעִיר הַזֹּאת לֹא יָבֹא נְאֻם יי.

Dabei fällt ganz besonders auf, dass 18, 7 viel mehr verheissen wird, als 19, 28b und 19, 33, welche von dem endlichen Schicksal Sanheribs völlig schweigen.

Sieht man nun die erstere dieser drei Stellen an, so erkennt man, dass man sich bei ihr genau so bei einem Erzählungsende befindet, wie bei 19, 33. Denn wir lesen in 18, 8 und 9 weiter: „Da kehrte Rabsake zurück und fand den König von Assyrien wider Libna streitend, denn er hatte gehört, dass er von Lakisch aufgebrochen sei: וַיִּשְׁמַע אֶל־תִּרְהָקָה מֶלֶךְ כּוּשׁ לֵאמֹר הִנֵּה יָצָא לְהִלָּחֵם אִתָּךְ וַיָּשָׁב וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־חִזְקִיָּהוּ לֵאמֹר. Ein sonderbarer Feldherr war doch dieser König von Assyrien, wird man denken, dass er als Gegenmassregel gegen das ihm gemeldete Heranrücken der Meroiten eine zweite Gesandtschaft gegen das trotzige Felsennest Jerusalem absandte. Vergleicht man aber den Wortlaut von v. 9 bis וַיָּשָׁב mit v. 7, so findet sich, dass hier etwas ganz anderes berichtet worden ist. v. 9 berichtet die Erfüllung der von Jesaia in v. 7 gegebenen Weissagung. Dem הִנְנִי נֹתֵן בּוֹ רוּחַ וְשָׁמַע שְׁמוּעָה von v. 7 entspricht v. 9a וַיִּשְׁמַע אֶל־תִּרְהָקָה מֶלֶךְ־כּוּשׁ לֵאמֹר הִנֵּה יָצָא לְהִלָּחֵם אִתָּךְ. Der Verfasser setzt danach voraus, dass das Gerücht von Tirhakas Heranrücken ein irriges war — ein Beweis, wie weit er von 701 zeitlich absteht. Dieses Gerücht aber muss nach v. 7 Sanherib zum Abzuge veranlassen, dem וְשָׁב לְאַרְצוֹ entspricht in v. 9b וַיָּשָׁב. Damit ist aber zugleich erwiesen, dass hierauf ursprünglich nicht וַיִּשְׁלַח וגו׳ gefolgt ist. Hier muss einst וַיָּשָׁב לְאַרְצוֹ gestanden haben und weiter erzählt worden sein, wie die Weissagung וְהִפַּלְתִּיו בַּחֶרֶב בְּאַרְצוֹ v. 7 sich erfüllt hat. Damit ist die Erzählung völlig zu Ende, ein Bericht über eine zweite Botschaft Sanheribs ist nach v. 7 und 9a in ihr nicht zu erwarten. Sie ist am Ende von einer späteren Hand verstümmelt worden, um eine zweite Erzählung anfügen zu können, an deren Ende ausführlich erzählt war, wie Sanherib in seinem Lande umgekommen ist. Dass Jesaias Weissagung von Sanheribs Abzug doppelt oder dreifach gegeben wurde, war zwar für diesen Bearbeiter erträglich, nicht aber, dass die Erfüllung derselben, Sanheribs Abzug und Tod, mehrfach berichtet wurde.

Dieser Schluss, dass 18, 13. 17—19, 9 וַיָּשָׁב eine selbständige, jetzt ihres Schlusses beraubte Erzählung von Jerusalems Bedrohung durch Sanherib vorstellt, bestätigt sich durch weitere Vergleichung derselben mit der von וַיִּשְׁלַח 19, 9 an folgenden zweiten Erzählung. Wie 18, 20 ff. die erste die Aufforderung Sanheribs mit einer Mahnung beginnen lässt, sich nicht auf Jahve zu verlassen, so geschieht dies auch 19,10. Den 18, 33 ff. vorgetragenen prahlerischen

Ausführungen über die Thorheit der Erwartung, Jahve werde Jerusalem aus der Hand der Assyrer erretten können, entspricht 19, 12f. Ebenso laufen sich 19, 1 und 19, 14 völlig parallel. Beidemal begibt sich Hiskia in den Tempel, nachdem er die Aufforderung zur Unterwerfung erhalten hat, um zu Jahve zu beten. Und beidemal ist es Jesaia, welcher in Jahves Namen hierauf antwortet. Es nimmt aber 19, 14 sowenig Rücksicht auf die Nichterfüllung der nach 19, 6f. dem Hiskia bereits gegebenen Weissagung, als sich 19, 9b ff. Sanherib darauf bezieht, dass er, wenn wir in 18, 17—19, 37 eine einheitliche Erzählung haben, schon einmal vergeblich und ohne auch nur eine Antwort zu erhalten, Hiskia zur Unterwerfung aufgefordert hat. Und dass eben so wenig im zweiten Orakel des Jesaia auf das erste zurückgewiesen wird, ist bereits bemerkt worden.

Sehen wir zunächst nun einmal von dem Umstande ab, dass mit 19, 7. 19, 28b. 19, 33 eine dreifache Verkündigung der Fruchtlosigkeit der Bemühungen Sanheribs vorliegt, und nehmen wir alles, was zwischen 19, 9 von וַיִּשְׁלַח an und 19, 37 steht, vorläufig als eine einheitliche Erzählung, welche mit der 18, 13. 17—19, 9 וַיָּשָׁב stehenden zu vergleichen ist, so ergeben sich zwischen beiden die folgenden Unterschiede. 1) Nach dem ersten Berichte (18, 17—19, 9a) ergeht die Botschaft mündlich an Hiskia, nach dem zweiten 19, 9b—37 sendet Sanherib einen Brief an Hiskia. Dies ist allerdings jetzt im massoretischen Texte etwas verwischt. Es heisst v. 9b—10: Und er sandte Boten zu Hiskia mit dem Auftrage: כֹּה־תֹאמְרוּן אֶל־חִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ־יְהוּדָה לֵאמֹר. Allein diese Worte fehlen in LXX, während sie von denselben zu Jes. 37, 10 gelesen werden. Sie fehlen 2 Kö. LXX mit Recht, denn nach v. 13 und 14 handelt es sich um einen Brief, welchen die Boten an Hiskia abgeben. Das לֵאמֹר von v. 9 gibt den Inhalt dieses Briefes, nicht einer Rede des Boten Sanheribs, an. Das gibt zugleich Gelegenheit, den ursprünglichen Wortlaut von v. 14 herzustellen. Er lautet 2 Kö. im m. T.: . . וַיִּפְרְשֵׂהוּ . . . . . וַיִּקְרָאֵם מִיַּד הַמַּלְאָכִים וַיִּקְרָא חִזְקִיָּהוּ אֶת־הַסְּפָרִים. Hier stört וַיִּפְרְשֵׂהוּ neben וַיִּקְרָאֵם . . . סְפָרִים. LXX 2 Kö. haben ausgeglichen, sie lesen καὶ ἀνέπτυξεν αὐτά (neben αὐτό). Dass dies aber nicht das ursprüngliche ist, lehrt Jes. 37, wo nicht nur וַיִּפְרְשֵׂהוּ, sondern auch וַיִּקְרָאֵהוּ gefunden wird. Schon weil nicht zu begreifen ist, wie ein hinter הַסְּפָרִים stehendes וַיִּפְרְשֵׂם in das schwierige וַיִּפְרְשֵׂהוּ umgeschrieben werden konnte, ist letzteres für die ursprüngliche Lesart zu halten. Es ist also הספרים, welches sowohl 2 Kö. als Jes. M. T. liest, falsch. Die Pluralendung ist aus Dittographie des darauf folgenden מ in מִיַּד entstanden und הַסֵּפֶר zu lesen. LXX, Jes. 37, 14

καὶ ἔλαβεν Ἐζεκιας τὸ βιβλίον παρὰ τῶν ἀγγέλων καὶ ἀνέγνω αὐτό, ... καὶ ἤνοιξεν αὐτό . . erhebt diesen Schluss zur Gewissheit. Der Plural ist nicht möglich, da es sich um einen bestimmten Brief handelt. 2) In dem zweiten Berichte fehlt im Zusammenhange damit, dass die Botschaft brieflich erfolgt, jeder Versuch einer Aufwiegelung des judäischen Volkes gegen die Politik des Hiskia. 3) Im ersten Berichte erfolgt das Orakel des Jesaia, nachdem derselbe durch eine feierliche Gesandtschaft von dem Könige um ein solches begrüsst worden ist, 19, 2ff.; nach dem zweiten Berichte aber, ohne dass dies geschehen ist, aus eigener Initiative des Jesaia, welcher seinerseits dem König einen Boten mit der Meldung zusendet, sein Gebet sei erhört worden, 19, 20.

Aber noch bleibt der Umstand aufzuhellen, dass sich im zweiten Berichte eine doppelte Weissagung von Sanheribs Abzug findet: 19, 28b und 19, 33, worauf schon S. 215 hingewiesen worden ist. Sie erklärt sich daraus, dass der Abschnitt 19, 20—34 zwei von einander unabhängige, ja in einer wichtigen Einzelheit einander widersprechende Orakel des Jesaia enthält, welche beide erzählen wollen, was Hiskia durch Jesaia bei Gelegenheit der Aufforderung Sanheribs, sich zu unterwerfen, im Namen Jahves geweissagt worden ist. Das eine dieser Orakel ist sehr kurz, es wird gebildet durch v. 20b. 32—34, das andere ist weit ausführlicher und wird gebildet durch v. 21—31. Es folgt dies aus den folgenden Gründen. Jetzt scheint es, als sei v. 22ff. die nähere Ausführung der v. 20 gegebenen Zusicherung, dass Jahve Hiskias Gebet wegen Sanherib erhört hat. Es fällt zwar auf, dass diese nähere Ausführung v. 20 durch כֹּה־אָמַר יי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, letzteres aber durch זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־דִּבֶּר יי עָלָיו eingeleitet wird, doch wäre das ja aus einer Absicht des Schriftstellers, mit den vorhandenen Einleitungsformeln prophetischer Verheissungen abzuwechseln, erklärbar. Liest man jedoch weiter, so merkt man bald, dass man mit einer solchen Annahme nicht das Richtige treffen würde. Es fällt nicht nur auf, dass sich das von v. 21 an zu Lesende durch gehobenen Ton, die Fülle der Bilder und die kurzen Rhythmen stark von der trockenen Rede in v. 20 abhebt. Man macht noch zwei weitere Beobachtungen, welche es verbieten, die in sich zusammenhängenden Verse 21—31 als Fortsetzung von v. 20 zu nehmen, welcher seinerseits wiederum mit v. 9b von וַיִּשְׁלַח bis v. 19 untrennbar zusammenhängt. 1) v. 22 und 23 setzen voraus, dass die Botschaft Sanheribs an Hiskia mündlich ergangen ist. Sie stimmen hierin überein mit 18, 13. 17—19, 9a, nicht mit 19, 9b—21. 2) Mit v. 28 ist die mit v. 21 begonnene Weissagung gegen Sanherib

zu Ende. Auf sie kann als Abschluss noch das אות in v. 29—31 folgen, nicht aber eine neue Weissagung, wie sie mit v. 32 folgt. Es ist also v. 31 ein Weissagungsende. — Bestätigt wird dieser Schluss dadurch, dass sich v. 32 ohne weiteres an v. 20 anschliessen lässt. Das לָכֵן כֹּה־אָמַר יי אֶל־מֶלֶךְ אַשּׁוּר von v. 32 hat zum Gegensatz die Worte כֹּה־אָמַר יי אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הִתְפַּלַּלְתָּ אֵלַי אֶל־סַנְחֵרִיב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר שָׁמָעְתִּי. Dazu ist die v. 32—34 gegebene Weissagung in demselben ruhigen und trockenen Tone gehalten wie v. 20 und sticht wie dieser eben hierdurch sehr lebhaft von v. 21—31 ab.

Wir haben sonach in 2 Kön. 18, 13. 17—19, 37 nicht nur einen doppelten Bericht von dem von Sanherib[3] unternommenen Versuch, Hiskia zur gütlichen Unterwerfung zu bewegen, sondern dem Orakel des Jesaia, welches der zweite dieser Berichte bringt, ist noch eine besondere abweichende Darstellung desselben eingeschaltet worden. Ob dieses Orakel einem dritten Berichte entstammt, oder immer nur im Zusammenhang mit dem zweiten Berichte existiert und zu seiner Ergänzung verabfasst ist, lässt sich nicht ausmachen. Dass es spätere Arbeit ist und nicht von Jesaia stammt — so wenig wie die in den beiden Berichten gegebenen — folgt nicht nur daraus, dass in ihm wie in jenen jeder Hinweis auf das von Jahve an Israel zu vollziehende Gericht fehlt, sondern ergibt sich auch aus positiven Momenten. v. 24 enthält eine Anspielung auf die Eroberung Aegyptens durch Asarhaddon und v. 25 einen Gottesbegriff, welcher dem des Jesaia widerspricht und etwa der des Deuterojesaia ist. Jesaias Weissagungen hat der Verf. von v. 21—31 natürlich gelesen.

Fragt man sich, welche von beiden Erzählungen die historisch treuere und zuverlässigere ist, so muss die Antwort lauten: keine von beiden kann den Anspruch erheben eine historische Darstellung zu geben und zuverlässig sein, beide sind legendarisch. Freilich mögen historische Einzelheiten noch richtig aus ihnen heraushallen, doch sind diese mehr im Nebensächlichen zu suchen. Dass der Gesandte Sanheribs בְּחַיִל כָּבֵד gekommen ist, wie 18, 17 erzählt, wird durch die assyrischen Nachrichten bestätigt. Dass er am Kanale des oberen Teiches, also im Süden der Davidstadt Posto gefasst hat, wie wir ebenda lesen, klingt ganz glaublich, zumal er von dem südwestlich gelegenen Lakisch kam. Dass Sanherib alle festen Städte Judas erobert hat, wie v. 13 erzählt, wird gleichfalls durch die assyrischen Nachrichten bestätigt. Allein trotzdem diese Erzählung Sanherib ein ganzes Heer schicken lässt, weiss sie doch nichts davon, dass es zu einer wirklichen Belagerung Jerusalems gekommen ist, und hat die Vorstellung, dass Tirhaka

nicht wirklich herangerückt sei, sondern ein Gerücht hierüber Sanherib getäuscht habe. Von der Pest weiss er nichts. Und die zweite Erzählung, welche von dieser erzählt, lässt v. 32 Jesaia gar weissagen, dass Sanherib nicht einmal einen Damm gegen Jerusalem schütten werde, und weiss von dem Kampfe Sanheribs mit Tirhaka gar nichts. Für den legendarischen Charakter beider Erzählungen ist auch charakteristisch, dass sie neben sehr jungen religiösen Vorstellungen rudimentäre Reste alter volksthümlicher unausgeglichen enthalten. In der ersten finden sich nebeneinander die junge Vorstellung von Hiskias Reform, welche sie mit der Josias verwechselt, 18, 22, die alte, dass Jahve dem Sanherib einen רוּחַ gibt, so dass er ein irriges und irreleitendes Gerücht hört 19, 7. In der zweiten neben denjenigen Gedanken über Gott und Götter, welche wir 19, 17—19 lesen, die alte Vorstellung vom Engel Jahves 19, 35 und der ganz alterthümliche Zug, dass Hiskia den erhaltenen Brief vor Jahve d. h. im Vorderraum des Tempels ausbreitet, damit Jahve ihn lesen soll 19, 14. Es ist derselbe Fall wie im Jonabuche, in welchem sich bei einer ganz jungen Vorstellung von der Bedeutung und dem Berufe der a. t. Prophetie der alterthümliche Zug findet, dass Jona durch Flucht aus Palästina sich der Macht des ihm infolge Nichtausführung eines unbequemen Auftrages verfeindeten Landesgottes zu entziehen versucht. Von beiden Legenden aber erweckt 19, 9b—20. 31—37 durch die Verse 19, 17—19 den Anschein, als sei sie die jüngere. Sie kann um derselben willen frühesten exilischen Ursprunges sein.

Ich ergreife diese Gelegenheit, um eine über 18, 14—16 in der Gesch. d. V. Isr. I. S. 621 gethane Aeusserung zu ergänzen und zu präcisieren. Ich sage dort, eine Vergleichung dieser Einschaltung mit den Inschriften Sanheribs lehre, dass sie richtig hinter v. 13 gesetzt worden sei. Um Missverständnisse abzuwehren, hätte ich den weit wichtigeren Umstand hervorheben müssen, dass sie vor v. 17 sehr übel angebracht ist. Es entsteht dadurch der Schein, als habe Sanherib den Rabsake mit seiner Botschaft und der Aufforderung, sich zu unterwerfen, erst nach Jerusalem abgesandt, nachdem Hiskia bereits sich unterworfen und mit der Bitte um Verzeihung die v. 14 ff. erwähnten Geschenke gesandt hatte. Man hat das wohl als eine Treulosigkeit aufgefasst. In Wirklichkeit war die v. 14—16 erzählte Unterwerfung Hiskias die Folge der Belagerung durch den Rabsake, welche in der ersten Legende noch darin durchschimmert, dass Rabsake mit einem חַיִל כָּבֵד nach Jerusalem gesandt wird 18, 17. Sie wäre also eigentlich nach der Weissagung Jesaias, welche die Legenden je bieten, einzuordnen,

wenn sie nach zeitlichen Gesichtspunkten eingeordnet würde. Hiskia leistet Anfangs im Vertrauen auf Jahve Widerstand, sieht sich jedoch schliesslich genöthigt, sich zu unterwerfen, verhandelt aber nicht mit dem Führer des Belagerungsheeres, sondern direct mit dem Könige. Natürlich wäre damit die Erzählung der Legende gröblich gestört, welche eben von der Grundvoraussetzung ausgeht, dass Hiskia sich nicht unterworfen, ja sich trotziger Weise nicht einmal in Unterhandlungen eingelassen hat. Die Legende hat nur hierfür Interesse. Aber es entsteht dadurch, dass jetzt v. 16 vor v. 17 steht, noch ein zweiter übler Schein, nämlich als sei Tirhaka erst nach der v. 14—16 erfolgten Unterwerfung Hiskias herangezogen, während sein Einfall in Palästina nach Sanheribs Inschriften sogar vor das v. 13 Erzählte fällt. — Inwieweit Sanherib durch die Annahme der Unterwerfung Hiskias früheren Plänen und Entschlüssen entsagte, erfahren wir leider nicht, da vv. 14—16 so wenig die Pest erwähnen als Sanheribs Inschriften. Möglich, dass erst ihr Ausbruch Sanherib zur Annahme der Unterwerfung Hiskias unter den milden Formen bewog, welche dieselbe auch nach den assyrischen Inschriften gehabt hat. Darin, dass der Grosskönig, nachdem er seine Hand wider Jerusalem ausgestreckt hatte, in seinem Lager von der Pest heimgesucht wurde, musste man schon an und für sich die Strafe des Herrn dieser Stadt erblicken. Noch mehr aber musste diese Auffassung sich aufdrängen, wenn erst der Ausbruch derselben Sanherib zum Eingehen auf Hiskias Bedingungen veranlasste.

Zum Schlusse sei noch auf eine Kleinigkeit aufmerksam gemacht. Nach 2 Kö. 18, 17, in welchem natürlich die vor וַיַּעַמְדוּ stehenden וַיַּעֲלוּ וַיָּבֹאוּ zu streichen sind, schickt Sanherib den Tartan, den רַב־סָרִים und den רַבְשָׁקֵה mit einem grossen Heere gegen Jerusalem, während Jes. 36, 2 nur den Rabsake nennt. Gesenius nimmt das als beabsichtigte Kürzung. Ich zweifle sehr ob mit Recht. Aus גִּדְפוּ נַעֲרֵי 19, 6 kann man nichts für die Ursprünglichkeit von 18, 17 schliessen und im weiteren figuriert nur der Rabsake, vgl. v. 19. In v. 18 fehlt וַיִּקְרְאוּ אֶל־הַמֶּלֶךְ Jes. 31, 3 und für אֲלֵיהֶם lesen LXX πρὸς αὐτόν. Dazu kehrt nach 19, 9 nur der רבשקה zurück. Ich meine, dass der רב־סרים und תרתן ihre Existenz in v. 17 der antiquarischen Gelehrsamkeit eines Späteren verdanken. Darauf, dass sich רב־סרים auf den assyrischen Inschriften noch nicht gefunden hat, darf man sich nach keiner Seite berufen. Denn ein exilischer oder nachexilischer Jude war zweifellos in der Lage von assyrischen Dingen noch viel mehr zu erfahren, als unsere modernen Assyriologen wissen.

18, 22. בירושלם am Schlusse fehlt Jes. Es ist völlig entbehrlich, wenn man den Ort bedenkt, an welchem der Redende steht.

18, 24. פחת streiche. Es verdankt seine Existenz gleichfalls der antiquarischen Gelehrsamkeit eines Späteren, vielleicht desselben, welcher uns v. 17 den רב סרים und den תרתן zugegeben hat. Vgl. auch I, 20, 24, wo es gleichfalls secundär ist. Die Versuche, den Satz trotz פחת zu construieren, mussten misslingen.

18, 29. Streiche מִיָּדוֹ. Es fehlt Jes. 36, 14, M. T. und LXX, mit Recht. Die LXX-Lesart ἐκ χειρός μου neben αὐτοῦ halte ich für Correctur. מִיָּדוֹ scheint nach 18, 35. 19, 19 als Bemerkung an den Rand gesetzt worden zu sein.

18, 36. וְהֶחֱרִישׁוּ הָעָם וְלֹא־עָנוּ eine barbarische Construction. L. mit Jes. 36, 21 וַיַּחֲרִישׁוּ וְלֹא עָנוּ u. vgl. S. 194ff. (ZATW. Jahrgang 1885, S. 291ff.). Der umgekehrte Fall findet sich 19, 26, wo wir חַתּוּ וַיֵּבשׁוּ, lesen, während Jes. 37, 27 fehlerhaftes חַתּוּ וָבשׁוּ bietet.

19, 2. יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא בֶּן־אָמוֹץ entstanden, indem ein Späterer die überflüssige Gelehrsamkeit בֶּן־אָמוֹץ einem ursprünglichen יְשַׁעְיָהוּ הַנָּבִיא hinzufügte.

19, 16. שָׁלָחוֹ לְחָרֵף ὃς ἀπέστειλεν, ebenso Jes. 37, 16 und dort M. T. אֲשֶׁר שָׁלַח. Letzteres ist zweifellos das Richtige. שָׁלָחוֹ ist aus dem Missverständnisse entstanden, als handle es sich um eine mündliche Botschaft. Vielleicht war v. 4 dabei von Einfluss.

19, 18. וְנָתְנוּ ist grammatisch falsch, וְנָתַן Jes. 37, 19 zur Noth erträglich, vielleicht aber beides zu emendieren.

19, 23. וְאָבוֹאָה···וְאֶכְרֹת, das parallele עָלִיתִי legt Waw consecut. näher; gleiches gilt von

19, 24. וְאַחֲרִיב und וְתִהִי 1, 9, 25.

Zu Cap. 20. Dieses Capitel ist für die Geschichte der Textüberlieferung fast noch wichtiger als die beiden vorigen. Gesenius hat im Allgemeinen richtig gesehen, dass die Jes. 38. 39 vorliegende Recension eine abkürzende Bearbeitung des im Königsbuche vorliegenden Textes ist, jedoch nicht alles Einzelne richtig getroffen. Es ist die Folge davon, dass er v. 7 nicht ausgenutzt hat. Wenn dieser sagt: „Und Jesaia sprach: nehmt Feigenkuchen, und sie nahmen und legten ihn auf die Beule und er ward gesund", so ist der Erzähler damit am Ende seiner Erzählung; er hat damit berichtet, dass die von Jesaia v. 5. 6 gegebene Weissagung sich erfüllt hat. Es hat danach keinen Sinn, dem Hiskia noch ein אות dafür zu geben, dass Jesaias Weissagung sich erfüllen werde. Daraus folgt, dass das אות v. 9—11 der ursprünglichen Erzählung fremd ist, es ist von einem späteren Bearbeiter hinzugesetzt worden. Nun erst versteht man, weshalb v. 7 von 2 Kö. 20 in

Jes. 38 fehlt und an v. 6 direct v. 8 angeschlossen worden ist. Derjenige, welcher den Abschnitt im Jesaiabuch aufnahm, hat den Widerspruch gefühlt, welcher zwischen v. 7 und dem folgenden Zeichen bestand, und denselben durch Streichung von v. 7 beseitigt. Damit ändert sich aber auch das Urtheil über das Vorkommen des Verses 7 am Schlusse der Jesaiarecension v. 21. Gesenius hat ganz Recht, wenn er annimmt, dass dieser Vers in einem Exemplare des Jesaias am Rande zu v. 6 gestanden habe und von da fälschlich an das Ende des Capitels verschlagen worden sei. Allein er ist, was Gesenius übersehen hat, aus Irrthum am Rande aus 2 Kö. 20, 7 von einem Abschreiber nachgetragen worden, welcher nicht verstanden hatte, dass er absichtlich ausgelassen worden war. Es folgt das auch daraus, dass hinter ihm ein Auszug aus v. 8 der Recension des Königsbuches folgt, welcher im Jesaiatexte gleichfalls fehlt. Dieser aber dürfte im Königsbuche von secundärem Ursprunge sein. Denn der Wortlaut, mit dem dort v. 9—11 das אות angegeben wird, legt noch deutlich Zeugniss davon ab, dass ursprünglich dem Hiskia nicht freigestellt gewesen ist, sich das Zeichen zu wählen, sondern, dass es ihm sofort durch וְזֶה לְךָ הָאוֹת bestimmt angekündigt worden ist. הֲלַךְ יָשׁוּב אִם ‥‥ ist keine Doppelfrage, vielmehr rührt הֲלַךְ noch aus dem ursprünglichen Wortlaute her, in welchem dem Könige die Wahl des Zeichens nicht freigestellt war. Es wird auf הֲלַךְ הַצֵּל וְיָשׁוּב אֲחֹרַנִּית עֶשֶׂר מַעֲלוֹת ursprünglich bloss gefolgt sein עֶשֶׂר מַעֲלוֹת. Es ist der ursprüngliche Wortlaut geändert und dem Könige die Wahl gelassen worden, ob der Schatten zehn weitere Stufen vorwärts oder zehn rückwärts gehn solle, um das Mirakulöse des Vorfalles zu steigern. Als die Erzählung in das Buch Jesaia aufgenommen wurde, hatte der zugesetzte Abschnitt über das אות an der Sonnenuhr, welcher seinen Ursprung gleichfalls dem ἐπιζητεῖν σημεῖον des Judenthumes verdankt, diese Steigerung noch nicht erfahren.

Das im Königsbuche fehlende Gebet des Hiskia gibt sich schon durch die Ueberschrift מִכְתָּב, die doch von מִכְתָּם nicht getrennt werden kann, und den Schluss וּנְגִינוֹתַי נְנַגֵּן כָּל־יְמֵי חַיֵּינוּ עַל־בֵּית ‥ als ein Erzeugniss jüdischer Psalmenpoesie. Delitzsch hat Recht, wenn er urtheilt: „Der Eindruck mehr gelehrter als urkräftiger Poesie begleitet uns bis ans Ende“ und hat mit Recht die durchgängigen Beziehungen zur Psalmenpoesie und zu Hiob hervorgehoben. Damit hat er freilich aber auch unbeabsichtigter Weise die Meinungen widerlegt, mit welchen er die Erklärung des Liedes beginnt, nämlich es sei das Lied Hiskias ein urkundlicher Beleg, vom Verf. des Königsbuches absichtlich weggelassen

und seine Echtheit unbezweifelt, denn er hat damit den sehr späten Ursprung des Liedes bewiesen. Dasselbe ist nun, was gewöhnlich übersehen wird, lediglich Bittlied um Genesung, nicht zugleich Danklied für dieselbe, wie es ja auch nach בַּחֳלָתוֹ v. 9 nichts anderes sein will. Das darauf folgende וַיְחִי מֵחָלְיוֹ gibt nur an, dass das Gebet erhört worden ist. Gesenius nimmt zwar an, dass v. 15—20 den Dank für die Rettung schilderten und die Gelobung ferneren Danks. Allein die Rettung ist, wie וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי v. 16, wie 18 u. 19, wie לְהוֹשִׁיעֵנִי v. 20 beweist, erst erbeten. Es ist ein Irrthum, wenn die Ausleger von einem Dankliede des Hiskia reden oder meinen, dass es Hiskias Rettung vom Rande des Todes feiere. Es ist lediglich als Bittlied, als Hülfruf des Erkrankten, gedacht. Dann aber steht es Jes. 38, 9ff. an falscher Stelle. Es steht auf gleicher Stufe mit v. 3, es will wie dieser den Inhalt des Gebetes Hiskias angeben, wie v. 2b mit den Worten וַיִּתְפַּלֵּל אֶל־יי לֵאמֹר in Aussicht nimmt. Hieraus aber folgt, dass der Verf. von 2 Kö. 20 von diesem Dankliede des Hiskia gar nichts gewusst hat. Es ist von einem Späteren gedichtet [oder besser, da es ein Psalm ist, auf Hiskia angewandt worden, wie 1 Sa. 2, 1—10 auf Hanna], wie man ja auch das in der Chronik ausgelassene Gebet Manasses, ein Gebet des Asarja, einen Lobgesang der drei Männer im feurigen Ofen gedichtet hat. Es ist das Gebet Hiskias einer der vielen Beweise dafür, dass die freiere Behandlung der heiligen Schriften, welche in Alexandria zu beobachten ist, einst auch in Palästina geherrscht hat. Das Gebet ist sonach ein späterer, bewusster Einschub, einer der vielen Vorläufer der pseudepigraphischen Literatur.

20, 13. וַיִּשְׁמַע, LXX ἐχάρη, ebenso Jes. 39, 2 וַיִּשְׂמַח LXX ἐχάρη. Nur dies letztere gibt einen Sinn.

20, 14. מָה־אָמְרוּ. Wie die Antwort des Königs zeigt ist mindestens אָמְרוּ überflüssig. Dazu ist die Aufeinanderfolge אָמְרוּ — רָאוּ — בָּאוּ unzweckmässig. L. מִי הָאֲנָשִׁים ... וּמֵאַיִן וגו׳.

20, 18. מִמְּךָ. L. מִמֵּעֶיךָ Gen. 15, 4. 2 Sam 7, 12. Das folgende אֲשֶׁר תּוֹלִיד ist überflüssig und verdankt seinen Ursprung wohl erst der Verschreibung zu ממך. — יִקָּח, Jes. 39, 7 יִקָּחוּ l. vielmehr יִקַּח.

Zu Cap. 21. Den Faden zur Entwirrung des c. 21, 1—18 vorliegenden Knäuels gewinnt man, wenn man den Wortlaut von v. 2 und v. 16 genau beachtet. Dass nur v. 2a auf den vorexilischen Bearbeiter der Königsgeschichte zurückgeführt werden kann, ergibt sich daraus, dass dieser als Sünde der Könige Israels und Judas die Sünde Jerobeams bezeichnet, nicht aber das Ueben eines Cultes nach Art der Ureinwohner. Dagegen stimmt v. 2b genau zu 17, 8a, wird also aus der gleichen Feder stammen. Wenn aber

v. 16 mit וְגַם beginnt, so muss er sich unmittelbar an den Bericht über eine Versündigung Manasses angeschlossen haben und kann ursprünglich nicht die langen Erörterungen über Judas Verurtheilung durch Jahve vor sich gehabt haben, welche wir jetzt v. 7—15 lesen. Gleiches ergibt sein Schluss: „*ausser seiner Sünde, durch welche er Juda zur Sünde verführte, zu thun was schlecht ist in den Augen Jahves.*“ Wenn wir hier davon erfahren, dass Manasse eine besondere cultische Sünde begangen und hierdurch Juda verführt hat, so können v. 9 ff., welche erzählen, dass Juda um Manasses Sünde willen von Jahve zum Untergange verurtheilt worden ist, nicht von demselben Schriftsteller geschrieben sein. Er würde das erst hinter v. 16 erzählt haben. Aber wir erfahren aus v. 16 noch mehr. Dem Verfasser desselben ist es augenscheinlich unangenehm von den cultischen Versündigungen Manasses reden zu müssen. Wenn er von ihr mit „ausser seiner Sünde“ redet, so will er sie nicht nennen und setzt sie als bekannt voraus. Dann aber hat er unmöglich die detaillierte Aufzählung der cultischen Sünden Manasses geschrieben, welche wir jetzt v. 3—6 lesen. Wir müssen also dieses Sündenregister von anderer Hand ableiten. Schliessen wir nun v. 16 direct an v. 2a an, so gewinnen wir den schönsten Zusammenhang, und wir haben allen Grund, diese Verse von dem vorexilischen Bearbeiter der Königsgeschichte herzuleiten. Schon, dass er von einer Sünde Manasses redet, wie früher von der Jerobeams, passt für ihn. Und dabei stehn v. 2a. 16 zwischen schematischem Anfang und Schluss. Der vorexilische Bearbeiter der Königsgeschichte hat also nur einen ganz kurzen Abschnitt über den Ketzer Manasse geschrieben: v. 1. 2a. 16—18. Zu seiner Zeit erinnerte man sich der cultischen Gewohnheiten des Zeitalters Manasses noch so genau, schämte sich ihrer so sehr und war in dem Gedanken, dass durch die josianische Reform hoffentlich alles zum Besten gewandt sei, so wenig geneigt, von dieser schimpflichen Vergangenheit viel zu reden, dass er jede längere Auseinandersetzung vermied. Ganz anders zur Zeit des exilischen oder nachexilischen Fortsetzers der Königsgeschichte. Damals sah man auf Judas Untergang als auf ein längst vergangenes Ereigniss zurück, welches man als eine gerechte Strafe Gottes hatte begreifen lernen. Und man hatte sich gewöhnt, mit Jeremia und seinen Zeitgenossen die Sünden Manasses dafür verantwortlich zu machen, dass diese Strafe trotz der Reform Josias eingetreten war. Mit der Wichtigkeit, welche nach dieser Anschauung Manasses Verhalten für die Zukunft des ganzen Volkes gehabt hatte, contrastierte die kurze und fast beiläufige Erwähnung,

welche dasselbe im Königsbuche gefunden hatte. Daher wird bei der Erweiterung des Königsbuches bis zu Jojachins Begnadigung durch eine Einschaltung der Bedeutung Rechnung getragen, welche, wie sich inzwischen herausgestellt hatte, Manasses cultische Sünden für das ganze Volk gehabt hatten.

Man kann jedoch nicht den ganzen Abschnitt v. 2b—15 von dem nach 561 lebenden Fortsetzer der Königsgeschichte herleiten, vielmehr mit Sicherheit nur v. 2b 7—15 und vielleicht in v. 3 וַיָּקֶם מִזְבְּחוֹת לַבַּעַל וַיַּעַשׂ אֲשֵׁרָה כַּאֲשֶׁר עָשָׂה אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל. v. 3a וַיָּשָׁב וַיִּבֶן אֶת־הַבָּמוֹת אֲשֶׁר אִבַּד חִזְקִיָּהוּ אָבִיו ist ein erst durch die in 18, 4 vorliegende, S. 213 f. nachgewiesene, Interpolation nöthig gewordener späterer Zusatz. Dass zwischen v. 3 von וַיָּקֶם bis יִשְׂרָאֵל von der Verehrung der Gestirne gesprochen worden ist, ist um deswillen nicht recht wahrscheinlich, weil der Verf. von v. 7 an Manasse nur den Cult der Ureinwohner Schuld gibt, vgl. namentlich v. 9, und weil v. 7 sich ganz gut an יִשְׂרָאֵל v. 3 anschliesst. v. 5 ist nach 23, 12 gearbeitet und stösst sich mit v. 4, welcher seinerseits schon um deswillen nicht am Platze ist, weil er den Gott gar nicht nennt, welchem Manasse die Altäre gebaut hat. Auf die Unform ובנה sei im Vorbeigehn hingewiesen. In v. 5 würde übrigens בִּשְׁתֵּי חַצְרוֹת בֵּית יי, auch wenn nicht Einschub nach 23, 12 vorliegen sollte, jedenfalls auf eine nachexilische Hand hinweisen. v. 6 mit seiner bunten Aufzählung und seinen syntaktischen Fehlern (וְהֶעֱבִיר ... וְעוֹנֵן וְנִחַשׁ וְעָשָׂה) passt gleichfalls nicht vor וַיָּשֶׂם וגו׳ v. 7 und nicht zum Stile der folgenden Verse.

v. 13 l. übrigens מָחָה וְהָפַךְ statt מָחָה וְהָפַךְ wie Jes. 31, 5 גָּנוֹן וְהִצִּיל פָּסוֹחַ וְהִמְלִיט für וְהַצִּיל פָּסוֹחַ וְהַמְלִיט גָּנוֹן. [Vgl. S. 199 A 8 am Schluss.]

v. 25. Für וַיַּמְלִיכוּ l. וַיַּמְלִיךְ, umgekehrt v. 26 וַיִּקְבְּרוּ für וַיִּקָּבֵר.

Anmerkungen.

[1] Die Sitte, schwere Krankheit nicht beim Namen zu nennen, sondern nur euphemistisch anzudeuten, ist noch jetzt im Orient weit verbreitet. Sie ist eine nicht mehr verstandene Nachwirkung der alten animistischen Vorstellung, dass Krankheiten durch Incorporation von Geistern entstehen. Man hütet sich, den Teufel zu nennen, damit er sich nicht gerufen glaube, oder, wie wir sagen, ihn an die Wand zu malen, er könnte sonst kommen. Heutzutage ist es namentlich die Blindheit, welche durch Euphemismen angedeutet wird.

[2] So nach Jes. 37, 34.

[3] Der Schein, als ginge die v. 9b ff. berichtete Botschaft von Libna aus, während die erste von Lakisch ausgeht, entsteht erst durch die Verflechtung beider Erzählungen und infolge des Umstandes, dass die zweite den Ort nicht berichtet, von dem aus Sanherib seinen Brief gesandt hat.

Beiträge zur Pentateuchkritik.

[Aus ZATW. XIV (1894), S. 250—318. XV (1895), S. 157—178.]

1. Das Kainszeichen.

Zur Entstehungsgeschichte der jahvistischen Pentateuchquelle und zur israelitischen Sagenkunde.

Im modernen Deutsch werden nicht selten die bildlichen Redensarten gebraucht: „ein Kainszeichen auf der Stirn tragen“ und „ein Kainszeichen aufgedrückt erhalten.“ Sie bedeuten soviel wie gebrandmarkt sein oder werden. Zwei Beispiele aus neuester Zeit mögen dies belegen. Am 13. Februar 1892 sprach der Abgeordnete Schneider im Deutschen Reichstage einen vom Abgeordneten Bebel wie von der socialdemokratischen und ultramontanen Presse hart angegriffenen Grossindustriellen vertheidigend die Worte: „Baare wird von Ihnen verurtheilt, nicht weil er schuldig ist, sondern weil er in Ihren Augen ein Brandmal an der Stirne trägt, das Kainszeichen nämlich, ein Grossindustrieller zu sein.“ Und in Karl von Hase's „Kirchengeschichte auf Grund akademischer Vorlesungen, Theil 3, Abtheilung 2, Leipzig 1892, S. 144“ lesen wir von Pascal's Lettres provinciales: „Die Briefe sind vom Papst verdammt worden, aber sie haben ein unauslöschliches Kainszeichen auf die Stirn der Jesuiten gedrückt.“

Es geht dieser Gebrauch des Ausdruckes von der Voraussetzung aus, dass Kain durch das ihm aufgedrückte Zeichen für sein ganzes ferneres Leben als Mörder gekennzeichnet worden sei. Man versteht diese Deutung, wenn man bedenkt, dass früher — in Deutschland namentlich in den Gebieten des sächsischen Rechtes — überwiesene Verbrecher, besonders Fälscher und Diebe, ein Mal eingebrannt erhielten, das ihre verbrecherische Vergangenheit belegte. Der Brauch hat in den Kreisen derer Nachahmung gefunden, die man mit ihm bekämpfte. Der Gauner, der seine Genossen verrathen hatte, wurde von diesen durch den Slichenerzinken[1], einen Schnitt in die Wange oder eine andere Deformation des Gesichtes, als Verräther kenntlich gemacht. Man denkt

sich also, dass das Kainszeichen wie eine Brandmarke oder ein Schandzeichen wirkt. Diese Sitte, überwiesene Verbrecher zu brandmarken[2], die sich in einzelnen europäischen Staaten wie Frankreich und Belgien[3] bis in unser Jahrhundert erhalten hat, ist auch im Alterthum geübt worden, was für die Combination mit dem Kainszeichen geltend gemacht werden kann. Auch hiervon ist im modernen Sprachgebrauch eine Spur zurückgeblieben. Denn wir sagen statt brandmarken auch stigmatisieren. Es ist das ein Fremdwort aus dem Griechischen. Die Griechen gebrauchen für brandmarken στίζειν, nennen hiervon die Brandmarke στίγμα und bilden von diesem Worte weiter στιγματίζειν mit einer Brandmarke versehn, στιγματηφορεῖν eine Brandmarke tragen, στιγματίας der Gebrandmarkte. Stigma und Stigmatias sind aus dem Griechischen ins Lateinische gekommen[4], das *stigma* auch als Feminin behandelt und davon *stigmosus*[5] weitergebildet.

Bei Griechen und Römern ist das Brandmarken eine Strafe oder eine Beschimpfung[6], zuweilen beides. Nach Plato[7] soll es als Strafe für Tempelraub bei Sclaven und Fremden zur Anwendung kommen. Sclaven werden stigmatisiert, wenn sie gestohlen haben oder entlaufen sind[8]. Um zu beschimpfen, verhängt es Caligula nach Sueton[9] gegen Freie. Insbesondere trifft es als Schimpf Soldaten, die sich ergeben haben. Die Thebaner, die bei den Thermopylen zu den Persern übergegangen waren, wurden nach Herodot 7, 233 auf Xerxes Befehl, sofern ihnen nicht Schlimmeres widerfuhr, mit der königlichen Brandmarke versehen. Den im samischen Kriege gefangenen Athenern brannten nach Plutarch, Pericles 26 die Samier eine Eule, den athenischen Wappenvogel, ein, und rächten sich damit dafür, dass die Athener früher Samiern das Bild der σάμαινα, einer samischen Schiffsart, eingebrannt hatten. Ebenso werden die mit Nikias in Sicilien gefangenen Athener nach Plutarch, Nicias 29 mit dem Bilde eines Pferdes gebrandmarkt[10].

Indessen begegnet uns im Alterthum das Stigma noch in anderer Bedeutung und zwar vielfach als eine auszeichnende Marke. Diesen Gegensatz erwähnen die classischen Schriftsteller mehrmals, wenn sie von Völkern erzählen, die sich tätowieren[11]. Ferner erhalten die Soldaten ein Zeichen, und zwar wahrscheinlich den Namen des regierenden Kaisers auf die Hand geritzt[12]. Die Ausleger sind uneinig, ob Paulus, wenn er Gal. 6, 17 bildlich sagt, dass er τὰ στίγματα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ an seinem Körper trage, an diese Sitte denkt oder an die Malzeichen der Sclaven[13]. Vor allem aber spielt die am Körper angebrachte Marke, sie sei eintätowiert, eingebrannt oder eingeschnitten, im Culte sehr ver-

schiedener Völker eine Rolle. Deshalb ist es fraglich, ob die gewöhnliche Auslegung, die beim Kainszeichen an die Brandmarken der Verbrecher denkt, auf dem richtigen Wege ist. Daher soll im Folgenden untersucht werden, ob sie mit der Bedeutung im Einklange ist, die das Kainszeichen in der Erzählung von Kain und Abel Gen. 4, 1—16 hat. Ueber die Bedeutung des Zeichens, das Gott nach Gen. 4, 15 an Kain angebracht hat, sind die Ausleger von Alters her verschiedener Meinung. Doch wird sich zeigen, dass sie sich mit Sicherheit aus der Erzählung selbst erschliessen ässt. Als Hülfsmittel der Untersuchung wird die Befragung der Sitten anderer alter Völker verwandt werden können.

Wollen wir aber den Sinn der Erzählung von Kain und Abel finden, so müssen wir, da es sich dabei um die Deutung einer Sage handelt, sorgfältig darauf achten, dass wir nicht fremde Züge zur Deutung mit verwenden. Daher ist es unsere erste Aufgabe, die Erzählung scharf von ihrer Umgebung abzugrenzen. Bevor dies nicht geschehen ist, können wir die Deutung der Sage nicht versuchen. Und erst auf Grund dieser werden wir uns ein Bild davon machen können, was der Erzähler sich unter dem Kainszeichen vorstellt.

1. Die Abgrenzung der Erzählung.

Das vierte Capitel der Genesis, in dem wir die Sage von Kain und Abel lesen, ist ein Abschnitt, in dem der zusammengesetzte Character der jahvistischen Quelle, oder, wie wir künftig der Kürze halber sagen wollen, der Quelle J, besonders deutlich zu Tage tritt. Die modernen Kritiker sind darin einig, dass in diesem Capitel drei verschiedene Abschnitte zu unterscheiden sind: 1) Die Sage von Kain und Abel v. 1—16. 2) der Stammbaum der Kainiten v. 17—24 3) der Stammbaum der Sethiten v. 25—26. Nicht eben so einig sind sie über die Herkunft dieser drei Abschnitte und ihr Verhältniss zu einander wie zu der vorangehenden Erzählung vom Sündenfall und von der Vertreibung aus dem Paradiese Cap. 2. 3. Alle drei Abschnitte tragen so gut wie Cap. 2. 3 die charakteristischen Merkmale des jahvistischen Sprachgebrauches an sich, ohne doch, wie es scheint, untereinander anders als durch Elemente redactioneller Herkunft zusammenzuhängen.

Es ist nun unschwer nachzuweisen, dass weder der Stammbaum der Kainiten v. 17—24, noch der der Sethiten v. 25—27 darauf angelegt ist, die Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel zu bilden.

Versuchen wir den Nachweis zunächst für den Kainitenstammbaum. Dieser lässt sich schon um deswillen nicht als Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel ansehen, weil beide sich in dem Orte widersprechen, an dem das Erzählte sich abspielt. Der Gesichtskreis des Erzählers von v. 17—24 umspannt die bewohnte Erde, soweit er von ihr weiss. Jabal ist der Vater derer, die im Zelt und bei Vieh wohnen, d. h. aller nomadisch lebenden Menschen, nicht etwa blos einzelner nomadischer Völkerschaften. Ebenso werden von seinem Bruder Jubal die Musikanten überhaupt abgeleitet, von Tubal-Kain die Schmiede. Es sind die zwei Beschäftigungen, die noch heutigen Tages von vollblütigen Nomaden nicht betrieben werden, wiewohl diese die Kunstfertigkeit der Schmiede nicht entbehren können, die der Musikanten nicht missen mögen. Noch jetzt bilden die Schmiede (ṣunnâʿ) der syrischen Wüste und Arabiens eine Kaste, die sich ausser mit Bearbeitung der Metalle mit primitiven Operationen an Mensch und Vieh abgibt und von den Beduinen edlen Blutes das Connubium nicht zuerkannt erhält, wiewohl sie mit und unter ihnen lebt[14]. Die Erscheinung beschränkt sich aber nicht auf diese Länder. Sie lässt sich auch in verschiedenen Gegenden Afrika's beobachten[15]. Und die öffentliche Ausübung der Musik gilt noch jetzt als eines Beduinen von echtem Stamme unwürdig[16].

Dass aber der Erzähler bei seinem Stammbaume nicht blos an die socialen Verhältnisse der syrischen Wüste denkt, ergibt sich aus der Notiz über Kains Städtebau. Das lässt sich auf palästinische Verhältnisse nicht deuten. Auch die Figur des Tubal-Kain zeigt, dass der Gesichtskreis des Verfassers über Palästina hinausreicht. Denn Tubal-Kain kann, wie Wellhausen[17] richtig gesehn hat, von dem Schmiedevolke der kleinasiatischen Tibarener nicht getrennt werden. Es ist das um so weniger möglich, als Kain wahrscheinlich einen späteren Zusatz zu Tubal vorstellt. Daran ändert nichts, dass zwei Figuren des Kainitenstammbaumes Beziehungen zu Palästina verrathen: nämlich Lamech wegen seines Liedes und Henoch, da uns sein Name als der eines rubenitischen[18] und eines midjanitischen[19] Clans begegnet. Denn in einen Stammbaum der Menschen gehören auch die Palästiner, ganz abgesehn davon, dass den der Kainiten ein Palästiner niedergeschrieben hat. Dabei ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Figuren des Henoch und Lamech durch Verschmelzung fremder Figuren mit palästinischen entstanden sind.

In der Erzählung von Kain und Abel aber sind wir in Palästina. Dies ist die Adama, von der Kain nach v. 14 vertrieben

wird. Denn Kain fügt zu dem Satze: „siehe, du hast mich heute vertrieben von der Oberfläche der Adama“ noch den andern hinzu: „und vor deinem Angesichte muss ich mich verbergen.“ Wir können diesen zweiten Satz nur nach Massgabe der sonstigen Bedeutung des Ausdruckes: „das Antlitz Jahve's“ erklären, und wir werden uns nur bei einer solchen Erklärung beruhigen können, welche uns zugleich deutlich macht, dass die Vertreibung von der Adama für Kain zur nothwendigen Folge hat, dass er sich vor Jahves Antlitz verbergen muss, d. h. vor ihm nicht sehn lassen kann.

Jahves Antlitz sieht, wer an der Cultstätte erscheint, dort Jahve besucht, um ihm seine Verehrung darzubringen[20]. Wer sich mit einer Bitte an Jahve wendet, sucht sein Antlitz Hos. 5, 15. Und dass diese ziemlich verblasste[21] Phrase sich ursprünglich gleichfalls auf den Besuch der Cultstätte bezogen hat, folgt daraus, dass sie 2 Sam. 21, 1 von der Befragung des Orakels steht, wie aus der profanen Parallele: „alle Welt suchte Salomo's Angesicht, um seine Weisheit zu hören.“ 1 Kön. 10, 24. Dieser Sprachgebrauch erklärt sich daraus, dass nach altisraelitischem Glauben Jahve an der Cultstätte wohnt, an ihr real gegenwärtig ist und die Gebete und Opfer seiner Verehrer entgegennimmt[22].

Bezieht man Jahves Antlitz auch in Kains' Wort: „vor deinem Angesichte muss ich mich verbergen“ auf die Cultstätte, so erschliesst sich erst sein voller Sinn und seine Beziehung auf Kains Fall. Kain sagt dann mit diesen Worten soviel wie „deine Cultstätte darf ich nicht mehr aufsuchen“. Darf Kain dies nicht thun, so ist er schutzlos und dem Bluträcher preisgegeben. Denn die Cultstätte ist, eben weil sie Gottes Wohnung ist, ein Asyl, wohin sich flüchtet, wer Blut vergossen hat[23]. Kann Kain nicht mehr zur Cultstätte kommen, weil Jahve ihn von der Adama vertrieben hat, so ist diese Adama weiter nothwendig das Land Palästina, in dem allein Cultstätten Jahve's sind. Ausserhalb Palästinas ist kein Cult Jahve's, ist unreine Adama Am. 7, 17. Wer aus Palästina vertrieben wird, ist gezwungen, andern Göttern zu dienen 1 Sam. 26, 19. Ja die Phrase: „du hast mich von der Adama vertrieben“ hat geradezu für altisraelitisches Denken den gleichen Sinn, wie wenn gesagt wäre: „du hast mich von deinem Antlitze verstossen“. Denn neben dem vom Culte immer neu genährten Glauben, dass Jahve an der Cultstätte wohnt, die man besucht, steht die andere Anschauung, dass das Land Kanaan sein Haus ist. Dort wandelt man vor seinem Antlitze. Kommt ein Israelit in der Fremde um, so fällt sein Blut fern von Jahve's Antlitz zur Erde 1 Sam. 26, 20. Und als Jahve sich entschloss, sein Volk

aus dem Lande Kanaan hinweg und ins Exil zu schicken, da hat er es „von seinem Antlitze entfernt“ (הֵסִיר מֵעַל־פָּנָיו) 2 Kön. 17, 18. 23. 24, 3 oder „von seinem Antlitze hinweggeworfen“ (הִשְׁלִיךְ מֵעַל־פָּנָיו) 2 Kön. 13, 23. 17, 20, 24, 20. Es dürfte daher der Sinn der Phrase nicht getroffen sein, wenn Dillmann[24] den Satz v. 16: „und es zog Kain aus מִלִּפְנֵי יְהוָה“ deutet: „von dem Ort, wo Gott gegenwärtig war, d. h. Eden“. Kain zog vielmehr „hinweg von Jahves Antlitz“ d. h. hinweg aus Palästina, wie Jon. 1, 3 sich Jona aufmacht, um nach Tartessus zu fliehen מִלִּפְנֵי יְהוָה d. h. aus Palästina. Die Phrase enthält v. 16 noch ihre volle Bedeutung, während sie allerdings an anderen Stellen zu einem blossen „hinweg von“ verblasst ist[25].

Aber nicht nur, dass der Schauplatz der Erzählung in der Kainitentafel ein anderer ist, als in der Geschichte von Kain und Abel, nöthigt uns, beide aus verschiedener Quelle abzuleiten. Es folgt das Gleiche daraus, dass sie Verschiedenes über die Entstehung des Nomadenlebens berichten und dieses nicht in gleicher Weise beurtheilen. Nach 4, 2 ff. ist Abel ein Schafhirt. Darin liegt nicht nothwendig, dass er ein Nomade im eigentlichen Sinne des Wortes ist. Der Gegensatz, in dem er zu Kain steht, weist von vornherein darauf hin, dass wir an einen von fester Wohnstätte aus seine Heerden weidenden Schafzüchter zu denken haben, wie sie nach 1 Sam. 25 im Süden des judäischen Stammgebietes sich gefunden haben. Ein wirklicher, an keinen festen Wohnsitz gebundener Nomade ist dagegen Kain nach der Sage von Kain und Abel. Nach v. 20 ist jedoch Jabal der Stammvater aller Nomaden. Und zwar kommt es nach eben diesem Verse zum Nomadismus im Laufe der natürlichen Entwickelung der Menschheit, während das nomadische Leben Kains nach v. 14—16 die Folge eines Fluches ist. v. 20 berichtet, ohne ein Urtheil über das Leben der Nomaden abzugeben: es ist eine der Lebensweisen der Menschheit. Die Sage von Kain und Abel dagegen empfindet das nomadische Leben als etwas Unheimliches und der ursprünglichen Natur des Menschen nicht Entsprechendes. Eben deshalb fasst es das nomadische Leben als Folge eines göttlichen Fluches: Kain ist gezwungen als Nomade zu leben, weil er sich auf der Adama d. h. in Palästina nicht sehn lassen darf.

Vor allem aber streben diese beiden Erzählungen einem verschiedenen Ziele zu. Die Kainitentafel will deutlich die Entstehung der menschlichen Cultur und der Lebensgewohnheiten der Menschheit schildern — dass sie auch den Fortschritt der Sünde in der Menschheit darstellen wolle, ist eine Behauptung, die an ihrem Inhalt keinerlei Stütze findet. Neben der Entstehung der

Lebensweise der Nomaden, Musiker und Schmiede berichtet sie uns auch die des Städtebaues und städtischen Lebens. Und es wird diese Absicht noch deutlicher, wenn man beachtet, worauf zurückzukommen ist, dass auch der Landmann und Winzer Noah Gen. 9, 20—27 in den Kreis der Figuren von Gen. 4, 17—24 gehört. Da nun Noah der Stammvater der palästinischen Hauptvölker, der Israeliten (Sem), Phönizier (Japhet) und Kanaaniter (Kanaan)[26] ist, so führt uns die Kainitentafel die Entwickelung der Menschheit bis zur historischen Zeit vor. Ganz anders die Sage von Kain und Abel. Dieser kommt es nur darauf an, uns das nomadische Leben von Menschen zu erklären, deren Stammvater Kain infolge eines Fluches, von dem er betroffen worden ist, das nomadische Leben ergriffen hat. Der vom Ackerboden hinweg in die Wüste gescheuchte Brudermörder ist nicht geeignet, Träger oder auch nur Durchgangspunkt der weiteren Entwickelung der Menschheit zu sein. Seine Figur stellt deutlich einen Abschluss vor. Von ihm lassen sich nur Nomaden ableiten, die Nomaden sind, weil ihr Stammvater infolge eines Fluches Nomade geworden ist, aber infolgedessen auch in alle Ewigkeit Nomaden sein werden. Den unstät umherschweifenden Brudermörder kann man sich nicht als Erbauer der ersten Stadt vorstellen, man müsste denn annehmen, er sei seines Fluches wieder ledig geworden. Denn ein grösserer Gegensatz als zwischen dem unstäten Leben des Nomaden und dem den Gipfel des sesshaften Lebens vorstellenden städtischen lässt sich doch nicht denken. Davon aber verlautet in der Erzählung gar nichts. Erscheint jetzt der Brudermörder als der Städtebauer, so ist das nach dem Sinne der Kainsage ebenso unnatürlich als nach dem Sinne der Kainitentafel. Und hieran ändert auch der Umstand nichts, dass in den Sagen anderer Völker Brudermord und Städtebau verbunden erscheinen. Denn in der Kainsage handelt es sich um einen Brudermörder, der zur Strafe für seine That zum Nomadenleben verurtheilt worden ist. Das ist der charakterischste Zug der Sage. Und ihn gerade enthalten die Sagen, nach denen Städtebau und Brudermord verknüpft erscheinen, nicht. Umgekehrt fehlt in der Kainsage auch die leiseste Andeutung einer Verknüpfung von Brudermord und Städtebau. Unmöglich kann eine Vergleichung richtig sein, bei welcher der bedeutungsvollste Zug der Kainsage ausser Ansatz bleibt.

Ist nun doch in dem jetzigen Texte von Cap. 4 der Brudermörder Kain und der Städtebauer Kain identisch, und das muss man annehmen, da sie nicht von einander unterschieden werden,

so bleibt nur der Schluss übrig, dass diese Identität künstlich herbeigeführt worden d. h. dass sie die Folge der von einem Redactor vorgenommenen Verschmelzung zweier Erzählungen von verschiedenem Ursprung ist, von denen die eine von einem Nomaden, die andere von einem Städtebauer gleichen oder ähnlichen Namens erzählte.

Ueber diesen Schluss ist auch dann nicht hinwegzukommen, wenn die von Budde[27] zur Erwägung gestellte Hypothese, es sei Henoch im ursprünglichen Texte als erster Städtebauer genannt gewesen, das Richtige treffen sollte. Als Sohn eines unstäten Nomaden ist Henoch zum Städtebauer ebenso ungeeignet als Kain selbst. Es ist zu erwarten, dass er das Leben seines Vaters fortsetzt, der doch als Sagenfigur Repräsentant eines Geschlechts oder einer Menschenclasse ist. Dass das Leben des Nomaden eine sich unabänderlich forterbende Gewohnheit vorstellt, dass der Nomade nomadisch leben muss und sich in das geregelte und arbeitsreiche Leben der Städter und Dörfler gar nicht findet, das ist eine Thatsache, die sich noch jedem aufgedrängt hat, der das Nomadenleben mit eigenen Augen beobachtet hat. Dass man in einem Lande, in dem der Nomade eine ständige Erscheinung und seine Lebensart wohl bekannt war, auf den Einfall gekommen sein sollte, der Sohn eines Nomaden habe das städtische Leben begründet, ist ganz undenkbar. Man konnte darauf so wenig verfallen, wie auf die Annahme, die Felsentaube sei ein aus der Art geschlagener Nestling eines Falken.

Ebensowenig wie der Stammbaum der Kainiten ist nun derjenige der Sethiten die Fortsetzung der Geschichte von Kain und Abel. Auf den ersten Blick könnte es freilich scheinen, als werde diese Behauptung von dem Wortlaute von v. 25 widerlegt. Wenn es heisst: „Adam erkannte abermals sein Weib, und sie gebar einen Sohn und nannte seinen Namen Seth, denn Elohim hat mir einen andern Samen gesetzt an Stelle Seth's, denn Kain hat ihn erschlagen", so stellt sowohl das „abermals" als das dem Samen gegebene Beiwort „anderer" und der Schlusssatz „denn Kain hat ihn erschlagen", eine starke Verknüpfung mit der Sage von Kain und Abel her. Es kann jedoch als bereits nachgewiesen gelten[28], dass gerade diese Worte spätere redactionelle Zusätze und zwar Zusätze von verschiedener Hand sind. Das letztere folgt daraus, dass LXX, die auch v. 26 in alterthümlicherer Gestalt liest[29], עוֹד nicht hat. In der von LXX gebotenen Gestalt wird sonach die Empfängniss Seths ohne Rücksicht auf eine frühere, bereits früher berichtete, Schwangerschaft Evas erzählt[30]. Das Adjectiv אַחֵר aber

passt nicht zu dem sonstigen Gebrauche von זֶרַע Nachkommenschaft. Und der Satz „denn Kain hat ihn erschlagen“ verräth schon durch sein Dasein, dann aber auch durch seine Form die redigierende Hand. Durch sein Dasein, denn wenn derselbe Erzähler von Kain und Abel und von Seth's Geburt erzählen würde, so würde er keine Veranlassung gehabt haben, bei Seth's Geburt an Abel's Tod zu erinnern. Und er würde von Abel's Tod und seinem Ersatze durch Seth nicht haben reden können, ohne die Frage zu erledigen, wieso Kain aufgehört hat, Same Eva's zu sein. Die stilistische Form aber verräth die Herkunft des Satzes. Denn er wird als eine Reflexion des Schreibenden gegeben. Der Redactor hat nicht darauf geachtet, dass dem Satze die Form einer Reflexion der Eva zu geben war. Er war in die Form eines Relativsatzes „welchen Kain getödtet hat“ einzukleiden.

Sonach liegt dem uns jetzt im hebräischen Texte vorliegenden Wortlaute von v. 25 eine ältere Gestalt zu Grunde, in der der Vers von jeder Beziehung auf die Erzählung von Kain und Abel frei ist.

Dagegen enthalten v. 25f. auch in der erschlossenen älteren Gestalt die gleichen Widersprüche mit der Sage von Kain und Abel wie in der vom massoretischen Texte gebotenen. Die Sage von Kain und Abel setzt voraus, dass von jeher Jahve durch blutige wie unblutige Opfer verehrt worden ist, während nach v. 26 erst Enosch den Gottesdienst gestiftet hat. Es scheint nicht möglich, den Widerspruch mit Dillmann[31] dadurch zu heben, dass man die Opfer Kain's und Abel's für ein „isoliertes Vorspiel“ ohne Fortgang nimmt, und den eigentlichen Zweck von v. 26a darin findet, er solle angeben, dass und wann in dem „andern“ Samen der von da an im erwählten Geschlecht fortgepflanzte Jahvedienst ins Leben getreten sei. Denn der „andere“ Same gehört wie das „erwählte Geschlecht“ der Erzählung gar nicht an. Und es ist augenscheinlich, dass das Opfer Kain's und Abel's als etwas alltägliches, als eine der Erweisungen geordneten Cultes angesehn wird, wie sie der Gang des menschlichen Lebens mit sich bringt. Dass es nur ein isoliertes Vorspiel sei, hätte uns gesagt werden müssen und zwar sowohl in der Erzählung von Kain und Abel als in der von Enosch. Wenn Enosch den Gottesdienst beginnt, so hat das kein Vorspiel gehabt. Und wenn uns ohne jeden weiteren Zusatz erzählt wird, dass Kain und Abel opfern, so wird vorausgesetzt, dass darin nichts besonderes liegt. Der Erzähler nimmt an, dass es damit damals nicht anders gegangen ist, wie zu seiner Zeit. Daher empfindet er auch nicht die Nöthigung, den Bau eines Altares zu erwähnen. Er setzt ihn als

selbstverständlich voraus. Nennt er doch auch dieselben Opfergaben, die im alten Israel üblich waren: das Fett der Erstgeburten und die Feldfrüchte.

Hat man dies erkannt, so steht man jedoch vor einem neuen Problem. Im massoretischen Texte von Cap. 4 haben die Kainitentafel und die Sethitentafel nichts mit einander zu thun. Es sind einander ausschliessende Parallelen. Allein in der von uns angenommenen älteren Gestalt enthalten die v. v. 25 und 26 nichts, was sich nicht mit dem Inhalte der Kainitentafel in Einklang setzen liesse. Dass in dieser Kain der Sohn Adams ist, von dem die Menschheit sich ableitet, während nach v. 25 Seth an der gleichen Stelle steht, darf man dagegen nicht einwenden. Denn wenn der Städtebauer Kain jetzt als Sohn Adam's erscheint, so ist das möglicherweise die Folge davon, dass vor der Kainitentafel jetzt die Geschichte von Kain und Abel gelesen wird. Und dabei finden sich Berührungspunkte. Der Satz v. 26^{b}: „der begann Jahve anzurufen" d. h. der führte den Gottesdienst ein, ist ein Element, das an die Angaben über Kains Städtebau, über Jabal den Urheber des nomadischen Lebens, Jubal den Erfinder der Musik und Tubal den Schmied erinnert. In einem Stammbaume, der die Entwickelung der menschlichen Cultur zur Darstellung bringt, hat die Entwickelung des Gottesdienstes ihre berechtigte, wo nicht nach antikem Empfinden ihre nothwendige Stelle. Erinnern wir uns aber daran, dass Kênân, der Vertreter Kains in der Sethitenlinie des Priestercodex, ein Sohn des Enosch ist, so werden wir auf die Frage gestossen, ob nicht vielleicht auch in der jahvistischen Reihe der Nachkommen Adam's die Patriarchen Seth und Enosch einst zwischen Adam und Kain = Kênân gestanden haben, wie denn Seth sich als Name des ersten Sohnes des Protoplasten ohne weiteres begreift, Kain aber nicht. Das aber will sagen, wir haben uns zu fragen, ob nicht die Kainitenlinie der Quelle J ursprünglich gleichfalls eine Sethitenlinie gewesen ist und v. 25f. in ihrer ursprünglichen Gestalt vor v. 17 gestanden haben. Damit wäre weiter die Frage aufgeworfen, ob nicht die von uns oben nachgewiesene Erweiterung von v. 25 vielleicht bei der Umstellung vorgenommen worden ist. Diese Umstellung aber würde, da die Erweiterungen von v. 25 auf die Geschichte von Kain und Abel zurückweisen, von der Verknüpfung dieser Geschichte mit der Kainitentafel nicht getrennt werden können.

Nimmt nun die Kainsage nach den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung in Cap. 4 eine isolierte Stellung ein, so ist es andererseits nicht möglich, sie an das Vorhergehende anzu-

schliessen. Vielmehr dürfte durch die bisherigen Ausführungen bereits nachgewiesen sein, dass man die Kainsage nicht als die ursprüngliche Fortsetzung des jahvistischen Mythus vom Sündenfall und von der Vertreibung aus dem Paradiese und daher weiter die Kainitentafel nicht als einen redactionellen Einschub ansehn darf. Diese Möglichkeit ist durch den bisherigen Gang unserer Untersuchung bereits ausgeschlossen. Ist überhaupt einer der Bestandtheile von Cap. 4 die Fortsetzung von Cap. 2 u. 3, so kann er nur in der Kainitentafel und, wenn die vorhin aufgeworfene Frage zu bejahen ist, in dem aus ihr entnommenen Grundstocke von v. 25f. gesucht werden. Die Sage von Kain und Abel dagegen kann erst durch einen redactionellen Eingriff ihre Stelle hinter Cap. 3 erhalten haben.

Es lässt sich aber noch bestimmter nachweisen, dass Cap. 4, 1—16, die Erzählung von Kain und Abel, gar nicht darauf angelegt ist, die Fortsetzung des Mythus von der Vertreibung aus dem Paradiese zu bilden. Es ist längst beobachtet worden, dass v. v. 1 u. 2 sowohl durch ihre Form als durch ihren Inhalt verrathen, dass an dem jetzigen Wortlaute redigierende Hände betheiligt gewesen sind. Dann aber ist doch der zunächst liegende Schluss, dass 4, 1ff. aus anderer Quelle stammen, als Cap. 2 u. 3. Der Abschnitt beginnt mit וְהָאָדָם; das ist eine sonst nicht übliche Ueberleitung[32]. Ebenso widerspricht „und sie fuhr fort zu gebären“ der bestimmten und ausführlichen Art, in der sonst hierüber geredet wird. Die Phrase ist wenig geschickt, da sie sowohl auf eine zweite selbständige, als auf eine Zwillingsgeburt gedeutet werden kann und gedeutet worden ist.[33] Dass der Ausdruck mit Ueberlegung gebraucht worden sei, ist wenig wahrscheinlich. Mochte die Sage an eine Zwillingsgeburt denken oder nicht, so war kein Grund vorhanden, den Sachverhalt durch eine solche Redewendung ins Unklare zu stellen. War an eine Zwillingsgeburt gedacht, so war im Gegentheil Veranlassung genug vorhanden, das auch zu sagen. Dass die erste Geburt des Weibes eine Zwillingsgeburt gewesen war, war an und für sich merkwürdig genug. Dazu begegnen uns auch sonst Zwillingsgeburten in den Sagen, und im Glauben vieler Völker haben sie geradezu eine ominöse Bedeutung. Der ungewöhnliche Ausdruck „und sie fuhr fort zu gebären“ begreift sich jedoch, wenn wir ihn aus der Feder eines späteren Schriftstellers herzuleiten haben, der an die Geburt Kain's die Abel's anknüpft, um eine Ueberleitung zur Sage von Kain und Abel zu gewinnen. Die wenig geschickte Form verräth wie auch sonst die redactionelle Naht. Freilig wäre damit ein

redactioneller Eingriff nachgewiesen, der zunächst sich als Folge der Einschaltung der Kainsage in die Kainitentafel darstellt. Aber indirect ist doch damit zugleich auch nachgewiesen, dass die Kainsage nicht ursprünglich hinter Cap. 3 gestanden hat. Wäre das der Fall gewesen, so wäre nicht verständlich, weshalb gerade in v. 1 eingegriffen worden ist. Auch diese Beobachtung weist uns vielmehr darauf hin, dass einst die Kainitentafel oder, wie wir vermuthet haben, eine die Kainiten mit enthaltende Sethitentafel auf Cap. 3 gefolgt und dass dieser Zusammenhang durch Einschaltung der Kainsage unterbrochen worden ist.

Ebenso ist deutlich, dass sich 4, 1 durch die Figur der Eva (Chawwâ) von Cap. 2 u. 3 unterscheidet. In der Erzählung vom Paradiese handelt es sich genau so nur um Adam und die 'îschâ wie 4, 25. Ebenso fehlt der Name Eva in der Sethitentafel des Priestercodex. Heisst Adam's 'îschâ 4, 1 mit einem Male Chawwâ, so muss der Grund dafür in dem Umstande gesucht werden, dass dieser Name in einem der Stücke dargeboten wurde, aus denen das jetzige Cap. 4 der Genesis besteht. Dies um so mehr, als dieser Name auch durch 3, 20 „und Adam nannte sein Weib Chawwâ, denn sie war eine Mutter aller Lebenden" in die Erzählung vom Paradiese eingetragen worden ist. Denn dass 3, 20 nicht die Fortsetzung von 3, 19 ist, ergibt sich schon daraus, dass er den Zusammenhang von v. 19 und 21 in sehr störender Weise unterbricht. Auch darf man dem vortrefflichen Erzähler der Erzählung vom Paradiese nicht das Ungeschick zutrauen, dass er Adam sein Weib danach benennen lässt, dass sie eine Mutter aller Lebenden war, bevor sie überhaupt geboren hat.

Der Schluss, dass 3, 20 wie 4, 1 eine redigierende Hand eingegriffen hat, wird dadurch noch bekräftigt, dass der Name Eva ausser an diesen beiden Stellen nirgends im Alten Testamente vorkommt. Dass der Name aus der Kainsage stammt, ist jedoch nicht wahrscheinlich. Wir werden noch nachweisen, dass der Brudermörder Kain in der Sage selbst nicht als Sohn des Protoplasten vorgestellt wird. Damit entfällt die Veranlassung, den Namen der Mutter des feindlichen Brüderpaares zu nennen. Dagegen treffen wir in der Kainitentafel noch Namen anderer Stammmütter, welche gleichfalls sonst nirgends gelesen werden ('Adâ, Ṣillâ, Na'amâ). Hat bei der Einschaltung der Sage von Kain und Abel eine Spaltung der ursprünglichen jahvistischen Sethitentafel und Trennung ihrer Elemente stattgehabt, so muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass Chawwâ zu dieser gehört und der Name der Mutter des Städtebauers Kain gewesen ist. Chawwâ

wurde, wenn diese Vermuthung zutrifft, mit Adam's 'ischâ identificiert, weil Kain zum Sohn Adams gemacht wurde. Eva könnte ursprünglich als Mutter neben Enosch als Vater Kains gestanden haben, wie die 'ischâ neben Adam. Es hat keinen Zweck, dieser Möglichkeit hier weiter nachzugehn. Jedoch folgt aus dem Bisherigen, dass man das Auftauchen des Namens Chawwâ in 4, 1 nicht als Beweis gegen die Zusammengehörigkeit von Cap. 2. 3 und 4, 1—16 verwenden darf.

Man wird nun auf dieses Moment um so eher verzichten, als aus anderen Umständen der Beweis erbracht werden kann, dass diese beiden Abschnitte ursprünglich nicht zusammenhängen. Wir sind nämlich in der Sage von Kain und Abel an einem andern Ort und in einer andern Zeit, weil an einer andern Stelle der Menschheitsentwickelung, als am Schlusse von Cap. 3. Die Protoplasten, die nach 3, 23 aus dem Gottesgarten in Eden fortgeschickt worden sind, damit sie ausserhalb desselben den Ackerboden bebauen, haben wir uns noch in der Nähe des Gottesgartens weilend vorzustellen, wahrscheinlich sind sie nach der Meinung des Mythus noch im Lande Eden. Der Mythus sagt darüber gar nichts, wo sich die ersten Menschen nach der Vertreibung aus dem Paradiese zunächst aufgehalten haben. Aber eben sein Schweigen hierüber muss dahin gedeutet werden, dass sie sich nach seiner Meinung noch nicht weit entfernt haben. Der das Paradies bewachende Cherub deutet das gleiche an. Die ersten Menschen weilen also noch weit im Osten in einer Gegend der mythischen Geographie. Die Geschichte von Kain und Abel aber spielt, wie oben nachgewiesen worden ist, in Palästina. Wir bewegen uns in ihr in den concreten Verhältnissen dieses Landes, nicht in dem in unbekannter Ferne liegenden Lande Eden und seinem Gottesgarten. In einer andern Zeit als beim Beginne der Menschheitsentwickelung sind wir schon wegen der Rolle, die das Motiv der Blutrache in der Sage von Kain und Abel spielt. Wenn Kain 4, 14^{b} klagt: „jeder, der mich findet, wird mich tödten", so setzt das eine zahlreiche Bevölkerung, genauer eine zahlreiche Verwandtschaft des Erschlagenen voraus, der die Pflicht obliegt, für das vergossene Blut an dem Mörder Rache zu nehmen. Vor dieser flieht Kain, vor ihrem Verlangen nach Rache wird er sicher gestellt. Wäre an eventuelle spätere Nachkommen Adams gedacht, so wäre das zu sagen gewesen. Wenn Flav. Josephus, Arch. 1, 2, 1 die Klippe zu umschiffen sucht, indem er an wilde Thiere denkt so geräth er aus der Scylla in die Charybdis. Denn dann geht das Motiv der Furcht vor der Blutrache ganz verloren. Kein Gewicht ist dagegen auf den Umstand zu legen, dass Kain nach

v. 17 ein Weib hat,[34] den dilettantische Kritik an der Bibel mit Vorliebe aufgreift. Denn dieser Vers gehört, wie wir gesehn haben, einer andern Erzählung an. Aber es ist selbstverständlich, dass die Sage, wenn sie erzählt, dass Kain ausserhalb Palästinas wohnt, dabei nicht an einen einzelnen Mann denkt. Sie setzt zweifellos voraus, dass Weiber auf Erden sind, wiewohl sie davon nicht spricht. Dass 4, 1 davon nichts sagt, ist ja schon der jüdischen Auslegung aufgefallen und hat die bekannte, oben gestreifte Hypothese erzeugt, dass mit Kain und Abel gleichzeitig Schwestern geboren worden seien. Es wird zu vermuthen sein, dass der Erzähler es nicht für nöthig gehalten hat, von Kains Weib zu reden. Und das begreift sich am leichtesten bei der Annahme, dass es nach der vom Erzähler vorausgesetzten Situation selbstverständlich war, dass es damals Weiber gab. Damit aber setzt die Sage implicite voraus, dass wir uns bereits in einem fortgeschrittneren Stadium der Menschheitsgeschichte befinden.

Das gleiche müssen wir aus den Mittheilungen der Erzählung über das Opfer der Brüder schliessen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass das Bestehen eines geordneten Opferdienstes mit blutigen und unblutigen Opfern, wie es sich mit dem Leben bei Ackerbau und Viehzucht entwickelt hat, vorausgesetzt wird. Wenn uns vom Bau eines Altares nichts erzählt wird, so liegt darin nach antiker Auffassung, dass die Brüder auf einem schon vorhandenen Altare opfern, einen allgemein geübten Cultgebrauch üben, nicht aber einen neuen begründen. Wir haben gesehn, dass Kain Jahves Opferstätte nicht betreten darf, wenn er sich vor Jahve's Antlitze verbergen muss. Die Erzählung setzt voraus, dass die Brüder auf einer umhegten und vom Felde (v. 8) geschiedenen Bama opfern, aus deren Gottesfrieden Abel herausgelockt wird, die dem Brudermörder ein Asyl sein würde, wenn ihn nicht Jahve nach dem alten Rechte Israels: „wenn einer am andern eine Frevelthat begeht, indem er ihn hinterlistig tödtet, so sollst du ihn von meinem Altare holen“ [35] hinausstiesse und ihm den Schutz des Asyles verweigerte.

Gegen Dillmanns Einwand[36], dass man dem Erzähler einen „unglaublichen Anachronismus“ zuschreibe, wenn man an ein Heiligthum denke, ist zu bemerken, dass ihm dieser Anachronismus nur dann aufgebürdet wird, wenn man die Erzählung vom Brudermord als Fortsetzung von Cap. 3 fasst. Dies aber erwies sich als nicht möglich.

Damit, dass die Erzählung von Kain und Abel an einem andern Orte als die Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradiese spielt, hängt eine Verschiedenheit des Sprachgebrauches

zusammen, die sich zwischen beiden beobachten lässt. In der Erzählung vom Paradiese bedeutet אֲדָמָה den Erboden im Allgemeinen. Aus dem Erdboden als Stoff sind Mensch wie Thier geschaffen 2, 7. 19, aus ihm wachsen die Pflanzen in die Höhe 2, 9. Der Landmann nimmt ihn in Cultur 2, 5 ff. 3, 23, und um der Menschen willen ist er verflucht worden 3, 17. Dagegen ist 4, 2 f., wenn Kain ein עֹבֵד אֲדָמָה heisst und von den Früchten der Adama opfert, an das in Cultur genommene Ackerland gedacht. Und in v. 10 ff. verengert sich die Bedeutung von אֲדָמָה noch weiter. Denn die Adama, von der Kain durch den Fluch hinweggetrieben wird, ist, wie wir oben gesehn haben, das palästinische Ackerland im Gegensatz zur Wüste[37].

Ebenso ist deutlich, und das begründet einen weiteren Gegensatz zur Erzählung vom Paradiese, dass die Sage von Kain und Abel nichts davon weiss, dass die Adama um der Sünde der Menschen willen bereits von einem generellen Fluche betroffen worden ist, infolge dessen sie die Arbeit des Landmannes nicht lohnt und Dornen und Disteln hervorbringt. Nach ihr hat das Ackerland vielmehr Kain früher willig seine Frucht gegeben. Und der Fluch trifft es jetzt nur mit Bezug auf Kain, nicht auch mit Bezug auf andere. Das Ackerland weigert sich Kain seinen Ertrag zu geben, weil es durch Kain's Schuld Abel's Blut hat trinken müssen. Anderen gibt es seinen Ertrag auch ferner. Der Fluch trifft daher eigentlich gar nicht die Adama, sondern Kain. Die Vorstellung vom Fluche ist sonach in beiden Erzählungen verschieden nuanciert. Es ist aber nicht wohl denkbar, dass derselbe Schriftsteller 3, 17 und 4, 11 geschrieben hat. Sonst würde zwischen den beiden Vorstellungen, die wir in diesen Versen treffen, ausgeglichen, wahrscheinlich bei 4, 11 auf 3, 17 zurückverwiesen worden sein. Dass ein Redaktor aber sich bei der oberflächlichen Aehnlichkeit beruhigt oder über ihr die inneren Verschiedenheiten übersieht, das ist weit eher verständlich.

Die gleiche oberflächliche Aehnlichkeit bei völliger Verschiedenheit zeigt sich, wie längst bemerkt worden ist, beim Gebrauch des Wortes תְּשׁוּקָה, falls der Text 4, 7 in Ordnung ist, gegen welche Annahme sich freilich sehr starke Zweifel erheben. Die Anwendung, die das Wort 4, 7, so unmittelbar nach 3, 16 findet, wo es wie sonst vom geschlechtlichen Verlangen steht, befremdet sehr.

Schliesslich sei noch an den Widerspruch erinnert, der sich in der Vorstellung vom Wohnort Jahve's zwischen beiden Erzählungen beobachten lässt. Wir haben S. 233 f. gesehn, dass

nach der Sage von Kain und Abel Jahve im Lande Palästina, speciell an der Cultstätte wohnt, wo man ihm dient. Nach den Voraussetzungen der Erzählung vom Paradiese aber wohnt er im Gottesgarten. In diesem geht er in der Kühle des Abends spazieren. Das ist nicht religiöser Glaube und nicht israelitisch, sondern mythologische Speculation und wie die ganze Erzählung vom Paradiese ein Erzeugniss fremden religiösen Lebens.

Damit aber ist bewiesen, dass die Erzählung vom Paradiese und die Sage von Kain und Abel ursprünglich gar nichts mit einander zu thun haben. Diese Erkenntniss bedeutet nicht wenig. Denn die Verbindung, in der jetzt in der Genesis beide stehn, ist von Alters her dem Verständniss der Sage von Kain und Abel hinderlich gewesen.

Auf unserem Wege sind wir aber zugleich zu einem Resultate gelangt, das für das Verständniss der Entstehung der Quelle J nicht minder wichtig ist, wie für das Verständniss der Sage von Kain und Abel. Wir können das aber hier nur streifen. Im Wesentlichen läuft die gewonnene Erkenntniss darauf hinaus, dass die Quelle J in ihrem von der Urgeschichte der Menschheit handelnden Theile eine sehr complicierte Grösse ist, eine viel compliciertere, als man bisher angenommen hat, und dass zur Erklärung der Gestalt, in der uns dieser Theil jetzt vorliegt, möglicher Weise die Ergänzungshypothese mit heranzuziehen ist.

Es hat Wellhausen darauf aufmerksam gemacht, dass in der jahvistischen Erzählung von der Urgeschichte zwei Schichten nebeneinander liegen, eine, welche die Sündfluth erzählt, und eine, die von einer Sündfluth nichts weiss. Er hat für die letztere Schicht Cap. 2. 3. 4, 16—24. 11, 1—9 ausgeschieden[38]. An Wellhausen hat Budde mit seiner Unterscheidung von J^1 und J^2 angeknüpft. Er weist[39] J^1 zu 2, 4^b—9. 16—25. 3, 1—19. 21. 6, 3. 3, 23. 4, 1. 2. 16—24. 6, 1. 2. 4. 10, 9. 11, 1—9. 9, 20—27.

Will man in J verschiedene Schichten unterscheiden, so scheint mir zunächst nöthig, diejenigen Erzählungen besonders zu betrachten, welche die Entstehung der alten Heiligthümer des Landes und im Anschluss daran die Wüstenwanderung erzählen. Sie bilden eine Schicht mit besonderer Tendenz, den nationalen Kern der Quelle J. Hier finden wir eine characteristische Form der Darstellung und einen in sich geschlossenen Ideenkreis. In dieser Schicht sind die alten Localsagen der Heiligthümer zur nationalen Sage zusammengeflossen. Zu ihr leitet in unserer jetzigen Genesis der jahvistische Grundstock von Cap. 12. 13. 15 hinüber. Durch diese Abschnitte werden die alten Sagen mit ihren localen und

nationalen Interessen in den weiteren, welthistorischen Zusammenhang gestellt, in dem wir sie zu betrachten pflegen.

Innerhalb der Urgeschichte aber sondern sich, wenn unsere bisherigen Schlüsse und Beobachtungen richtig waren, nicht zwei, sondern drei verschiedene Schichten. Denn wir können 4, 17 ff. nicht für die naturgemässe Fortsetzung von Cap. 3 halten. Einmal nicht wegen des Namens Eva, dann weil zwischen 3, 24 und 4, 17 eine Angabe über den Ort oder das Land vermisst wird, wo sich die Menschen nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese aufgehalten haben. Andererseits ist die Figur des Noah eine doppelte: der aus der Sündfluth gerettete Vater des Sem, Ham und Japhet und damit der nachsündfluthlichen Menschheit, ist ein anderer, als der Stammvater Sems, Japhet's und Kanaans, der uns 9, 20—27 begegnet. Keiner von beiden kann aber nach der Erzählung 11, 1—9, welche, wie wir noch sehn werden, mit Cap. 2 und 3 zusammengehört, in Verbindung gesetzt werden. Der Vater der nachsündfluthlichen Menschheit nicht, weil Cap. 2. 3. 11, 1—9 von der Sündfluth nichts wissen. Der Stammvater der palästinischen Völker nicht, eben weil er mit dem Noah der Sündfluth die Eigenschaft theilt, Stammvater von Völkern zu sein, während nach 11, 1—9 die Völker nicht durch das Wachsthum der von einzelnen Vätern abstammenden Familien, sondern durch ein Eingreifen Jahves entstehn, der die gleichsprachige Urmasse der Menschheit durch Verwirrung ihrer Sprache in Völker zerlegt[40]. Andererseits bedürfen wir der Figur des Noah, um von 4, 17 ff. zu den Vätern des Volkes Israels hinüberzukommen, und wir treffen ihn in dieser Rolle 5, 29, freilich in einem Satze, der ihn auch mit der Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradiese verknüpft.

Danach hätten wir in der jahvistischen Erzählung von der Urgeschichte der Menschheit die folgenden 3 Schichten zu unterscheiden.

a) Cap. 2. 3. 11, 1—9. Diese Abschnitte werden, worauf bereits Wellhausen aufmerksam gemacht hat, eng zusammengehalten durch eine eigenthümliche Auffassung von Jahve, welche sehr an heidnische Mythologie erinnert. Der Jahve, der den Genuss der Früchte des Baumes der Erkenntniss und des Lebensbaumes[41] den Menschen verwehrt und im Paradies lustwandelt, ist derselbe, der vom Götterberg herabsteigt, um den Thurmbau in Augenschein zu nehmen, und die Sprache der Menschen spaltet, damit sie nicht noch Grösseres unternehmen. 3, 5. 22 und 11, 6 belegen dieselbe, Israel ursprünglich fremde, Auffassung von Jahves

Gedanken. „Siehe der Mensch ist geworden wie unser einer“ 3, 22 klingt ausserdem ebenso polytheistisch, wie: „auf, lasst uns hinabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren!“ 11, 7. Auch die Vorstellung vom Menschen ist in Cap. 2 und 3 und 11, 1 ff. dieselbe und so unisraelitisch wie möglich[42]. Beide Mythen spielen weiter im fernen Osten. Dort liegt das Land Eden mit dem Gottesgarten, und von Osten[43] brechen die Menschen auf und finden die grosse Ebene im Lande Sinear 11, 2. Nach der Vorstellung des Mythus liegt das Land Eden sonach noch weiter nach Osten als Sinear. Wir haben hier Mythen vor uns, die aus Babylonien und Assyrien nach Palästina gewandert und in den jahvistischen Sagenstoff aufgenommen worden sind.

b) 4, 17 ff. das Verzeichniss der ersten Menschen bis auf Noah, 9, 20 ff. die von Noah abstammende palästinische Menschheit. Diese zweite Schicht hat mit der ersten, unter a zusammengefassten, gemeinsam, dass sie nichts von einer Sündfluth weiss, welche die Entwickelung der Menschheit unterbrochen hat. 4, 17 ff. will deutlich die Entstehung der zur Zeit vorhandenen Culturrichtungen schildern. Tubal ist der Vater der zur Zeit lebenden Schmiede, und ebenso ist über den Urheber des Städtebaues und des Nomadismus und den Erfinder der Musik zu urtheilen. 9, 20 ff. aber schliesst die Sündfluth dadurch aus, dass von Noah nur Palästiner hergeleitet werden. Den Umstand, dass 4, 17 ff. die Entstehung einzelner Culturrichtungen in der Form der Genealogie, 9, 20 ff. aber die Entstehung von Völkern erzählt wird, darf man gegen die Verknüpfung beider Abschnitte nicht geltend machen. Denn in Wirklichkeit werden diese beiden Gesichtspunkte in den beiden Abschnitten gar nicht unterschieden. Werden doch die Schmiede, die ja, wie wir gesehn haben, in der Wüste eigene Clans bilden, in Beziehung zu dem Volke der Tibarener gesetzt. Und die Kanaanäer, welche Sem und Japhet dienen, stellen mehr eine sociale Schicht der palästinischen Bevölkerung als ein Volk vor. In der Sage nun, von welcher uns in 4, 17 ff. ein auszugartiges Stück erhalten geblieben ist, hat wahrscheinlich die Reihe der ältesten Väter der Menschheit 10 Glieder gezählt, wie jetzt im Priestercodex Cap. 5, da vermuthlich 4, 25 f. einst vor 4, 17 ff. gestanden hat. Auf den ersten Blick scheint freilich dieser Vermuthung ein Hinderniss im Wege zu stehn: wir bekommen eine Kette von 11 Patriarchen, wenn wir Noah dazu rechnen, während die Reihe der Patriarchen im Priestercodex Cap. 5 Noah eingerechnet nur zehn zählt. Aber diese Zählung ist schon um deswillen deutlich secundär, weil die Lamechsöhne Jabal, Jubal,

Tubal nicht erwähnt werden. Weiter ist fraglich, ob nicht in J mit Noah eine zweite Reihe von Patriarchen begonnen hat. Endlich ist zu beachten, dass die von uns reconstruierte jahvistische Reihe in Adam (= îsch) und Enosch deutlich Doppelgänger enthält, wie vielleicht auch 'îschâ und Chawwâ Doppelgängerinnen sind. Es ist daher mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die älteste jahvistische Kette der Urväter gelautet hat: Enosch, Seth, Kenan, Henoch, Irad, Mechujael, Metuschael, Lamech, Jabal, Noah. Chawwâ können wir uns an und für sich sowohl neben Enosch als neben Seth denken, die 'îschâ nur neben Enosch. Diese Kette könnte mit Rücksicht auf Cap. 2. 3 dahin erweitert worden sein, dass Adam an die Stelle des Enosch trat und dieser seinen Platz hinter Seth erhielt. Das alles aber sind nur Möglichkeiten, und man wird sich hüten müssen, mehr zu behaupten.

Dass auch 4, 25 f. 17 ff. ursprünglich eine Erzählung von der Entstehung des Menschen vor sich gehabt hat, ist aus allgemeinen Gründen wahrscheinlich. Sie dürfte durch Cap. 2. 3 verdrängt worden sein. Auch sonst scheint der Abschnitt stärkere Eingriffe erfahren zu haben. Macht doch, wie bereits bemerkt worden ist, 4, 17 ff. nach Inhalt wie Form deutlich den Eindruck eines Auszuges aus einer vollständigeren Erzählung.

Aus 4, 25 f. 17 ff. 9, 20 ff. lässt sich eine sehr alterthümliche Gestalt der Ursage erschliessen, die von Palästina aus hinausschaut in die angrenzenden Länder. Diese Schicht macht den alterthümlichsten Eindruck unter dem gesammten jahvistischen Stoffe vor Cap. 12 und ist wahrscheinlich am frühesten mit den alten Localsagen der Heiligthümer verschmolzen worden. Mit Enosch entsteht der Jahvecult, mit Kain der Städtebau. Es folgt die Entstehung des Nomadenlebens, der Musik und Schmiedekunst. Noah stiftet den Ackerbau und die Weingärtnerei. Beides ist in der für Westpalästina characteristischen Weise in der Figur des Noah mit einander verbunden. Auf ihn geht die palästinische Menschheit zurück. Vielleicht gehört auch noch anderes vom Stoffe der Genesis dieser Schicht an. So die Erzählung von Nimrod, dem gibbôr ṣajid 10, 9, vielleicht auch der Torso 6, 1. 2. Dieser weiss auch nichts von einer Sündfluth. Die Riesen, von denen er zu erzählen weiss, gehören diesem Weltlaufe an. Beide Abschnitte erinnern durch hêḥêl 6, 1. 10, 8 an unsere Schicht, wiewohl nicht zu sagen ist, welche Stelle sie im Gang der Erzählung werden eingenommen haben.

Diese Schicht weist, wenn ihr Nimrod zuzuweisen ist und wenn er von Haus aus dem Osten angehören sollte, zwar auch

Berührungen mit Babylonien auf. Doch ist sie nicht wie die vorige in Babylonien entstanden. Sie ist vielmehr eine in Palästina entstandene Verarbeitung mythischen Stoffes. Dass diesem von auswärts fremde Elemente zugeflossen sind, ist nicht nur möglich, sondern wegen der Figur des Tubal sogar wahrscheinlich. Doch ist hierfür zunächst wohl nicht babylonische sondern phönicische Vermittlung anzunehmen. Freilich ist weiter möglich, dass trotzdem einige der 4, 17 ff. erwähnten Figuren ursprünglich im Osten wurzeln und von dort nach Palästina gekommen sind. Haben uns doch die Tell-el-Amarna-Tafeln gelehrt, dass Palästina vor Einwanderung der Kinder Israel einer intensiven Berührung mit Elementen babylonischer Cultur ausgesetzt gewesen ist. Und ist uns doch hierdurch das Räthsel gelöst, weshalb die Culte und Mythen der Phönicier einen so ganz anderen Typus haben, als nach den Resten semitischen Heidenthums zu erwarten wäre, die uns bei den Arabern und im Alten Testamente erhalten sind. Aber diese Figuren werden dann gleichfalls den Israeliten nicht direct von Osten her zugegangen, sondern durch das Medium der phönicischen Mythologie hindurchgegangen sein. Bei Metuschael, bei Henoch und Lamech könnte derartiges vorliegen[44]. Gewisses lässt sich nicht sagen: die Kainitentafel ist dafür zu dürr und bietet zu wenig Anhaltspunkte.'

c) Die dritte Schicht wird von den jahvistischen Bestandtheilen des Sündfluthmythus gebildet. Zeigen die beiden ersten Schichten darin eine innere Verwandtschaft, dass sie nichts davon wissen, dass die Entwickelung der Menschheit durch die Katastrophe der Sündfluth unterbrochen und in neue Bahnen gelenkt worden ist, so theilt diese dritte Schicht mit der zweiten die Figur des Noah. Nur dass aus dem Weingärtner und Vater der Palästiner hier ein Frommer unter einem verderbten Geschlecht, der Erbauer der Arche und Vater der ganzen nachsündfluthlichen Menschheit geworden ist. Mit der ersten Schicht hat diese dritte den babylonischen Ursprung gemein. Wenn uns trotzdem in ihr die Figur des Noah begegnet, die doch, wie wir gesehn haben, in Palästina wurzelt, so erklärt sich das daraus, dass Noah bei der Aufnahme des Sündfluthmythus in die jahvistische Sage an die Stelle des babylonischen Helden der Sündfluth getreten ist. Dass er Vater der palästinischen Menschheit war, bot hierzu die Brücke. Man verallgemeinerte das und leitete von ihm durch seine drei Söhne nunmehr die ganze Menschheit ab. An die Stelle der Figur Kanaans, die sich nicht dazu eignete, einen besonderen Zweig der Menschheit vorzustellen, trat Ham. Vielleicht war aber

noch eine zweite Brücke für die Combination des babylonischen Helden der Sündfluth mit dem Palästiner Noah vorhanden. Möglicherweise galt auch dieser, und zwar weil man ihn sich als den Erfinder des Weinbaues vorstellte, als ein Liebling der Gottheit. Erfreut doch der Wein der Götter und der Menschen Herz Richt. 9, 13.

Bei Einschaltung des Sündfluthmythus in die jahvistische Darstellung der Urgeschichte bedurfte es einer Ueberleitung zu derselben. Und mit Recht stellt man sich vor, dass wir aus der Ueberleitung, die wir im Priestercodex treffen, einen Rückschluss auf das wagen dürfen, was in der Quelle J einst vorhanden gewesen ist. Im Priestercodex leitet die Setithentafel Gen. 5 zur Sündfluth hinüber. Hier ist alles, was sich zwischen der Schöpfung und der Sündfluth abgespielt hat, in eine einzige Genealogie zusammengezogen worden, die an die Stelle der zwei jahvistischen Schichten, die wir mit a und b bezeichnet haben, mit ihren unausgeglichenen Widersprüchen getreten ist, woraus allein schon auf das jüngere Alter des Priestercodex geschlossen werden muss. Nach der Analogie des Priestercodex postuliert man auch für J eine Sethitentafel, welche einst zur Sündfluth hinübergeführt hat, und meint, sie sei bis auf Anfang und Schluss bei Einarbeitung des Priestercodex als überflüssig gestrichen worden. Ihren Anfang sieht man in Gen. 4, 25 f., ihren Schluss in Gen. 5, 29.

Der Schluss selbst ist nicht zu beanstanden. Doch dürfte er, wenn unsere bisherigen Ermittelungen über Gen. 4 das Richtige getroffen haben, in mancher Hinsicht zu präcisieren sein. Es ergiebt sich dann, dass diese zur Sündfluth überleitende jahvistische Sethitentafel von einem Redactor aus Elementen einer älteren Sethitentafel gebildet worden ist. Insbesondere hat er zu ihr den einstigen Kopf der alten Sethitentafel verwandt, die erst durch diese Verstümmelung zu einer Kainitentafel wurde. Ferner trägt aber auch 5, 29 deutlich redactionelle Züge. Denn dieser Vers stellt in seiner jetzigen Gestalt eine Klammer vor zwischen der ersten und zweiten Schicht des Jahvisten. „Der wird uns trösten bei unserer Arbeit und der Mühsal unserer Hände“ weist, wie längst erkannt worden ist, unverkennbar auf Noah den Erfinder des Weines, des Sorgenbrechers der Menschheit hin. Wenn aber 5, 29^{b} fortfährt: „vom Erdboden, den Jahve verflucht hat“, so weist das nicht minder deutlich zurück auf den nach 3, 17 f. nach dem Sündenfalle ausgesprochenen Fluch. Der Redactor, der die Sündfluthsage in das jahvistische Buch eingearbeitet hat, hat sonach vor der von ihm zur Kainitentafel umgearbeiteten Sethiten-

tafel die Erzählung vom Paradiese schon gelesen. Er hat die dritte Schicht erst hinzugebracht, als die beiden ersten schon vereinigt waren.

Damit ist aber zugleich die Vermuthung zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, dass dieser selbe Redactor, der die Erzählung von der Sündfluth eingeschoben und die zu ihr hinüberleitende, uns nur in Anfang (4, 25f.) und Schluss (5, 29) erhaltene Sethitentafel verfasst hat, derselbe ist, der die Sage von Kain und Abel an den Kopf der von ihm durch Wegnahme von 4, 25f. geschaffenen Kainitentafel gesetzt hat. Denn diese hat ohne 4, 1—16 keinerlei Zusammenhang mehr mit Cap. 2 u. 3 und wir haben S. 240f. gesehn, dass der jetzige Wortlaut von 4, 1f. darauf hinweist, dass eine redigierende Hand mit Rücksicht auf 4, 25f. eingegriffen hat. Erst durch diesen Redactor, der die Sündfluthsage eingeschoben hat, ist dann der Brudermörder Kain mit dem Städtebauer Kain identificiert worden. Den Anschluss an die Erzählung vom Paradiese hat er einmal dadurch gewonnen, dass er Kain zum Sohne des Protoplasten Adam macht, dann indem er das Land Nod, in welches der aus Palästina vertriebene Brudermörder flieht, östlich von Eden verlegt. v. 16^{b}: „und er wohnte im Lande Nod östlich von Eden“ ist recht eigentlich die Klammer, durch welche die Sage von Kain und Abel mit der Erzählung vom Paradiese verknüpft wird. 4, 1f. verknüpfen sie zunächst mit der Kainiten- und der Sethitentafel und gewinnen erst durch die andere Klammer 3, 20 Beziehung auf die Erzählung vom Paradiese. v. 16^{b} verräth seinen redactionellen Ursprung in jeder Hinsicht. Dass das Land, in das der Brudermörder flieht, durch ungemessene Räume von Palästina getrennt ist, in dem der Mord geschah, noch weiter östlich als das in unbestimmter Ferne liegende Land Eden liegt, widerspricht den Voraussetzungen der Sage von Kain und Abel völlig. Der Redactor sucht vermuthlich deshalb das Land Nod östlich von Eden, weil der Kerub im Osten des Paradiesesgarten lagert. Sonach sind die ersten Menschen nach Osten gezogen. Er hat dann die Doublette 3, 24 schon nach 3, 23 gelesen. Aber auch, dass er Kain im Lande Nod „wohnen“ lässt, widerspricht dem Geiste der Sage von Kain und Abel, deren Pointe es ist, dass Kain unstät und flüchtig umherirrt. Eben deshalb wird er in das Land Nod, das Land „des Flüchtigseins“ versetzt. Kein Wunder daher, dass es noch Niemandem gelungen ist, dies Land in einem Theile Asiens aufzufinden.

Von demselben Redactor ist übrigens wahrscheinlich auch

das Lied Lamech's eingeschaltet worden, das mir Wellhausen[45] richtig zu deuten scheint, wenn er es als Trutzlied eines Nomadenstammes auffasst. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf die Beziehungen zurückzukommen, die zwischen Kain und Lamech vorhanden sind.

2. Die Deutung der Sage.

Durch die im vorigen Abschnitte gegebenen Untersuchungen ist die Sage von Kain und Abel von allen ihr ursprünglich fremden Beziehungen gelöst worden. Hiermit sind wir in den Stand gesetzt, sie aus sich selbst zu deuten. Wir werden in diesem Geschäfte durch fremde Züge nicht mehr beirrt werden und werden uns nicht wundern, wenn sich etwa schliesslich herausstellen sollte, dass die Sage ihrer jetzigen Umgebung völlig widerspricht.

Wir hätten uns die Arbeit der Quellenscheidung freilich zu einem guten Theile ersparen können, wenn sich herausstellen sollte, dass die Sage von Kain und Abel von dem übrigen Inhalte von Cap. 4 abhängig ist. Das wird in der That von Wellhausen und Budde behauptet.

Wellhausen[46] ist der Meinung, dass 4, 1—15 auf allen Punkten von v. 16 ff. abhänge und aus den dort gegebenen Motiven entsprossen sei, namentlich aus dem Liede Lamech's von der Blutrache. Abel der Hirt sei eine Reminiscenz an Jabal. Der Erzähler habe den Nomadenstamm Kain mit dem Urvater der Menschheit zusammengeworfen.

Noch weiter geht an die Ausführungen Wellhausen's anknüpfend Budde[47] in der Zurückführung der Sage von Kains Brudermord auf künstliche Reflexionen. Er geht von dem Gedanken aus, dass Kains Brudermord die Klammer bilden solle zwischen den Linien der Kainiten und Sethiten. Da Kains Geschlecht völlig in der Sündfluth untergeht, so habe man das Uebel in der Wurzel des Geschlechtes selbst, in einer Verschuldung seines Stammvaters Kain gesucht. Der Zug von der Blutrache, vor der Kain sichergestellt wird, sei aus dem Lamechliede entnommen, aus diesem der Gedanke, dass Kain ein Mörder gewesen sei. Darauf, dass er einen Brudermord begangen habe, habe der Umstand geführt, dass er eben der Sohn der ersten Menschen gewesen sei. Und es werden auch die übrigen Züge der Sage, der Nam und Hirtenberuf Abel's, das Opfer Kains und seine Verwerfung aus ähnlichen Reflexionen erklärt.

Es ist zuzugeben, dass sich die Sage von Kain und Abel in

einem Punkte mit dem Inhalte der Kainitentafel berührt. Sie führt die Beschäftigung und Lebensweise einer ganzen Menschenclasse auf die Schicksale ihres Ahnen zurück; aber das ist eine im ganzen Alterthum weit verbreitete Auffassung, die eben um deswillen keinen näheren Zusammenhang zwischen beiden Erzählungen begründet.

Ebenso wenig darf man das Wort תְּשׁוּקָה verwenden, um zu beweisen, dass die Sage von Kain und Abel den Mythus vom Paradiese zur Voraussetzung habe. Nicht nur, weil der Text von 4, 7 kaum unbeschädigt ist. Vor allem um deswillen nicht, weil das Wort in einer ganz anderen Nuance der Bedeutung gebraucht wird vgl. S. 243. Und endlich könnte es freilich der, welcher die Sage von Kain und Abel niedergeschrieben hat, dem Verse 3, 16 nachgeschrieben haben, und die von ihm niedergeschriebene Erzählung könnte dennoch naturwüchsige Sage sein.

Die Annahme einer künstlichen Entstehung der Sage von Kain und Abel würde nur dann einleuchten, wenn sie für die Stelle der Vätergeschichte, an der wir sie jetzt lesen, berechnet wäre. Das ist aber, wie wir S. 241 f. gesehn haben, in keiner Weise der Fall, da sie einen längeren Verlauf der Menschheitsentwickelung voraussetzt und den Schauplatz der berichteten Vorfälle ins heilige Land verlegt. Ein Erzähler, der durch so mühsame Reflexionen, wie sie Budde annimmt, die einzelnen Züge der Erzählung aus Cap. 4, 17ff. und Cap. 2. 3 ausgesponnen hätte, würde seine Erzählung der Zeit und dem Orte besser angepasst haben und es vermieden haben, sich in die Widersprüche zu verwickeln, die wir oben vorgeführt haben.

Vor allem aber fehlt um deswillen jedes Bedürfniss, auf eine solche künstliche Entstehung der Sage zurückzugreifen, die doch immer ein Nothbehelf wäre, weil sie sich nach allen ihren einzelnen Zügen als naturwüchsiges Erzeugniss volksthümlicher Betrachtung der Dinge begreifen lässt. Sie ist echte Volkssage, nicht Kunstproduct eines redigierenden Schriftsteller's.

Den Schlüssel zum richtigen Verständniss der Sage enthalten bereits die oben angeführten Ausführungen Wellhausen's über Kain und Abel. Er hat richtig gesehn, dass es sich in der Sage um den Gegensatz zwischen dem Ackerland Palästina und der Wüste südlich von Juda handelt. Er hat daher den vom Ackerland „fortgefluchten" Kain mit dem Nomadenstamm der Keniter zusammengestellt. In der Wüste südlich non Juda wohnt dieser Stamm zu den Zeiten Sauls 1 Sam. 15. Und zwar hat er damals zwar im Bündniss mit den Amalekitern, aber zugleich in freund-

lichen Beziehungen zu den Israeliten gestanden, denn Saul warnt ihn, bevor er die Amalekiter angreift.

Mit dem Collectivnamen קֵן wird der Stamm nur Num. 24, 22. Richt. 4, 11 genannt, doch ist diese Form auch 1 Sam. 15, 6^b wahrscheinlich herzustellen. Für gewöhnlich wird er mit seinem Patronymicum קֵינִי benannt Gen. 15, 19. Num. 24, 21. 1 Sam. 15, 6^b.[48] Dass beide Formen dasselbe meinen, kann nach diesen Stellen wie Richt. 4, 11. 17. 1 Sam. 15, 6 nicht bezweifelt werden. Zum Ueberfluss bestätigt es die Analogie anderer Stammnamen.

Es ist Kain der Stamm, dem Mose's Schwiegervater nach der Sage angehört hat. Er ist mit Israel vom Sinai hinweggewandert, und er scheint, wie zu Saul's Zeit mit Amalek, damals mit der midjanitischen Beduinengruppe in Bündniss gestanden zu haben, woraus sich erklärt, dass Mose's Schwiegervater Priester der Midjaniter Exod. 3, 1. 18, 1ff. oder der Midjaniter heisst Num. 10, 29.

Nun ist bei den Stammnamen im Hebräischen die Erscheinung allgemein, dass sie sowohl den ganzen Stamm als den Heros eponymos des Stammes bezeichnen. Ja im Denken der Alten liegt beides geradezu dicht bei einander, vgl. Joseph, Juda, Moab u. s. w. Es ist daher ohne weiteres vorauszusetzen, dass an den Heros eponymos des Stammes der Keniter zu denken ist, wo man nicht an den ganzen Stamm denken kann. Das ist Gen. 4, 1—16 der Fall. Betrachten wir aber, was uns das Alte Testament von dem historischen Stamm der Keniter erzählt, so erscheint sein Heros eponymos besonders geeignet, als Urbild eines unruhig schweifenden Nomaden angesehn zu werden. Denn der Stamm der Keniter hat an dem Nomadenleben mit grösster Zähigkeit festgehalten. Trotz seines Anschlusses an Israel ist er nicht mit diesem zum Ackerbaue übergegangen. Jael, das Weib Cheber's des Keniter's, erschlägt Sisera in ihrem Zelte. Sie wird gepriesen „vor allen Weibern im Zelt“ d. h. vor allen Beduinenweibern Richt. 5, 24. Zu Sauls Zeiten nomadisiert der Stamm, wie wir eben gesehn haben, mitten unter Amalek. Die Sekte der Rekabiter aber, die im bewussten Gegensatz zu der Ackerbaucultur Westpalästinas in Zelten wohnt und den Wein verschmäht Jer. 35, gehört nach 1 Chron. 2, 55 zu den Kenitern. Kain ist ein typischer Nomadenstamm und zwar wahrscheinlich ein Nomadenstamm zweiten Ranges gewesen. Denn sein Name kennzeichnet ihn als Schmiedestamm, und nach Exod. 3, 1 weidet Mose Jethro's Kleinvieh. Es ist keine Spur davon vorhanden, dass wir uns die Keniter als Kamele haltende Nomaden vorzustellen haben. Bei dieser Annahme begreift sich auch am leichtesten, dass Kain bald An-

hängsel von Midjan, bald von Amalek und Israel ist, ja zu gleicher Zeit zu den Erbfeinden Amalek und Israel in freundlicher Beziehung steht, und nach Richt. 5 in einzelnen Geschlechtern unter Israel zeltet. Er wird ein numerisch schwacher Stamm gewesen sein, der auf die Symbiose mit anderen Stämmen angewiesen war, aber trotzdem seine Eigenart sich zäh erhielt, eine Erscheinung, die gerade bei Symbiose nicht selten beobachtet wird.

Von der Voraussetzung aus, dass der Brudermörder Kain den Nomadenstamm der Keniter wiederspiegelt, erklären sich nun alle characteristischen Züge der Sage. Kain schweift unstät und flüchtig infolge eines Fluches, der seinen Ahnen getroffen hat. Das ist eine Deutung des nomadischen Lebens der Keniter von der Stimmung aus, in der sich der zum Ackerbau übergegangene Israelit der Wüste und dem Wüstenleben gegenüber befindet. Sie hat zum Hintergrund das Behagen, dass Israel am Ackerbau und am Genusse der Gaben des Landes Jahves empfindet. Kain hat nicht wie der Israelit eine feste Heimath in Jahves Land, er besitzt keine Scholle, die ihn nährt, und geniesst von den Gaben des Landes nur, wenn Israel ihm vorübergehend eine Weidestelle gewährt. Der Acker gibt ihm nicht seine Kraft. Er ist gezwungen, sich in der grossen und fruchtbaren Wüste Deut. 1, 19, dem Lande der Schlangen, Brandschlangen, Skorpione und des Wassermangels 8, 15, dem schrecklichen Lande Jes. 21, 1, dem „Lande der Drangsal und Bedrängniss, woselbst Löwin und Löwe, Viper und geflügelter Drache“ 30, 6, dauernd aufzuhalten, das der Israelit nur ungern passiert. Dort weilt der Israelit nur, wenn er muss. Es ist ja schon an und für sich das Leben des Nomaden im Vergleich zu dem des Bauern, dem der Acker alljährlich seine Frucht spendet und dessen Herz sich an Oel und Wein erfreut, ein ärmliches und kümmerliches. Auf die kurze Zeit, in der die Heerden in Milch stehen, folgen alljährlich die Monate des Darbens und Hungerns. Vielfach decken nur Lumpen den Leib des Nomaden, und das Haarzelt ist ein schlechterer Schutz gegen das Ungemach der kalten und regnerischen Zeit als die ärmlichste Hütte des Bauern. Dass dem Beduinen nichts über das ungebundene Leben in der Freiheit der weiten Wüste geht, ist diesem nicht verständlich, da sein und seiner Familie Gedeihen an die Scholle geknüpft ist, die er bebaut. Eben deshalb betrachtet er es als ein Unglück, in der Wüste weilen zu müssen. Unglück ist nach alter Auffassung Verhängniss. Trifft es andauernd und unabwendbar ein ganzes Geschlecht, so ist es die Folge eines Fluches, der auf dem ganzen Geschlechte lastet und daher schon den Ahnen getroffen

hat. So ist es nur eine Umschreibung dessen, was Israel an den nomadisierenden Kenitern täglich vor Augen sieht, wenn die Sage erzählt, Kain sei durch einen Fluch vom Acker weggetrieben worden.

Ein solcher Fluch setzt aber eine Verschuldung voraus. Dass man diese Schuld in einem Morde, den der Ahn der Keniter begangen, gesucht und gefunden hat, dürfte sich gleichfalls aus einer abschätzigen Deutung des Nomadenlebens erklären. Indem Kain nirgends fest haftet, gleicht er dem vom Bluträcher verfolgten Todtschläger, der aus der Heimath hat fliehn und allen Besitz hat im Stiche lassen müssen, um nicht der Waffe des Bluträchers zu verfallen, der nun als bemitleideter Flüchtling bald da bald dort Unterschlupf findet, aber aus Furcht, dass ihn einer der Verwandten des Getödteten treffen könnte, nirgends länger zu weilen wagt. Man vergleiche die Schilderung, die Doughty, travels in Arabia deserta II, S. 293 von dem armen Harbbeduinen Ali entwirft, der durch einen unglücklichen Zufall in einem Ringkampfe seinen Gegner so geworfen hatte, dass er starb: „None accused Aly; nevertheless the mesquin fled for his life, and he has gone ever since thus armed, lest the kindred of the deceased finding him should kill him.“ Und vorher: „I asked him: ‚Where leftest thou thy wife and thy children and thy camels?‘ He answered, ‚I have naught besides this mantle and my tunic and my weapons; ana yatîm! I am an orphan!‘ This fifty years' old poor Beduin soul was yet in his nonage; — what an hell were it of hunger and misery, to live over his age again!“ — Gelten doch, um das Blut eines erschlagenen Verwandten zu rächen, alle Mittel für erlaubt, sofern der Verfolgte nur nicht getödtet wird, während er als Gast im Zelte eines andern weilt.[19]

Nun wird der Mord, um desswillen Kain in die Wüste hinausgetrieben worden ist, von der Sage als Brudermord gefasst. Auch das lässt sich als einen naturwüchsigen Zug begreifen. Es wird damit an ein geläufiges Bild für die Beziehungen zwischen Bauern und Beduinen angeknüpft. Dass ein Beduinenstamm der Bruder eines Bauerndorfes oder auch eines schwächeren Nomadenstammes ist, ist der Ausdruck für eine uralte und noch heute geübte Weise, in der der Beduine seine schwächeren Nachbarn ausbeutet. Die Beduinen sind zu allen Zeiten genöthigt gewesen, bei ihren sesshaften Nachbarn zu schmarotzen, die Wüste allein vermag sie nicht auf die Dauer zu ernähren. Dass sich seit Jahrtausenden in den Steppen Syriens und Arabiens die beduinische Bevölkerung erhalten hat, und zwar in Sitten und Gebräuchen trotz der inzwischen eingetretenen weltgeschichtlichen Umwälzungen nahezu

unverändert erhalten hat, dass sich zu wiederholten Malen Theile dieser Bevölkerung über den angrenzenden Ländern haben ablagern können, das ist nur dadurch möglich geworden, dass diese Steppen an Länder grenzen, die zu intensivem Ackerbau geeignet sind, aber nur vorübergehend in der Hand von Völkern gewesen sind, die der Wüste und ihrer Bewohner hätten Herr werden können. Die Bevölkerung der Wüste hat zu allen Zeiten zu einem Theile von den Erträgen der angrenzenden Culturländer gelebt, geerntet, wo sie nicht geackert, gesät und gedroschen hatte, und so ist es noch jetzt.

Der Mensch ist für sein Gedeihen auf Körnernahrung angewiesen und gelangt nur da zur vollen Entfaltung seiner körperlichen und geistigen Kräfte, wo ihm Cerealien in ausreichender Menge zu Gebote stehn[50]. Ihr Fehlen wirkt weit verhängnissvoller als das Fehlen animalischer Nahrung. „Es ist gewiss, dass die körperliche Vollkommenheit eine Culturpflanze ist, die nur im bequemen Hause gedeiht und guter Nahrung, namentlich des Brotes bedarf“ schreibt G. Wetzstein, ein vortrefflicher Kenner des heutigen Syrien, bei Delitzsch zu Hiob 30, 4[51]. Nun bietet allerdings die Steppe Surrogate für das Getreide der Ackerbauvölker dar, und der Steppenbewohner versäumt nicht zu benutzen, was für ihn von selbst wächst. So in der syrischen Wüste. Von dem kleinen (senfkornähnlichen) braunen Samen der semḥ leben nach Wetzstein a. a. O. ganze Stämme des Volkes der Ruwala. Man kocht die Körner zu einem Brei. In der Sahara verwendet man statt des Getreides Akresch und Kreb (Eragrostis)[52] und Coloquintenkerne[53]; in der Mongolei die kleinen Samen der stachligen Salzpflanze Sulchir[54]. Aber das sind eben blos Surrogate, mit denen man sich faute de mieux begnügt. Und dieses Bessere weiss man sich zu verschaffen. Heutigen Tages bedürfen die Beduinen der syrischen Wüste und Arabiens einer stetigen Zufuhr von Weizen und Reis für ihre Nahrung, wozu noch Gerste als Pferdefutter tritt. „Le riz et le blé forment la base de la nourriture des habitans du Désert, car manger de la viande est une fête pour eux, et l'usage des légumes leur est absolument inconnu, mais ils ont des fruits secs, des dattes surtout, dont ils font un usage presque journalier“ berichtet Mayeux[55]. Dieses Getreide muss gekauft — oder geraubt und erpresst werden. So berichtet Burckhardt: „Die Aneze kaufen im Herbst ihren Wintervorrath an Weizen und Gerste und kehren nach dem ersten Regen ins Innere der Wüste zurück“[56]. Ferner: „Das Bedürfniss des Getreides nöthigt alle Beduinen, Verkehr mit denen zu unterhalten,

welche den Boden bebauen, und es ist eine falsche Ansicht, dass die Beduinen die Bodenbauer ganz entbehren können. Die Grenzdörfer Syrien's und Mesopotamien's, die Städte im Nedschid, Yembo, Mekka und Dschidda, und die cultivierten Thäler von Hedschas und Jemen werden von Beduinen besucht, die 10 und 15 Tagereisen weit herkommen, um sich hier mit frischen Vorräthen zu versehn. Hier verkaufen sie ihr Vieh und nehmen dagegen Waitzen, Gerste und Kleidungsstücke. Nur wenn ihn die Umstände dazu zwingen, begnügt sich der Araber blos mit Milch und Fleisch“ [57]. Den Weizenbedarf eines wohlhabenden Arabers schätzt Burckhardt auf 4 Kamelladungen [58]. Und so ist denn das Sperren des Getreidehandels das einzige kräftige und seine Wirkung niemals versagende Mittel, mit dem von einem Culturstaat ein Druck auf die Wüstenbewohner ausgeübt werden kann [59].

Nun haben die Wüstenbewohner freilich in ihrem Vieh und in den Producten der Viehzucht, in Milch, Butter, Käse und Häuten, ein Aequivalent, um Getreide einzutauschen. Auch erwerben sie sich Geld durch den Verkauf von Brennholz und Trüffeln, durch Vermiethung ihrer Reit- und Lastthiere zum Transport von Menschen und Waaren, wie durch die Steuer, die sie von jedem erheben, der ihr Gebiet passiert. Aber im Ganzen sind sie arme Menschen, deren einziger Reichthum die Milch der Heerden ist [60]. Jedoch das Kleinvieh milcht nur kurze Zeit [61], dann ist Schmalhans Küchenmeister und der Nomade übt sich falls er nicht Kamelmilch zur Verfügung hat, im Darben. So begreift sich, dass alles das nicht ausreicht, um die Bedürfnisse zu decken. Darüber hilft nicht hinweg, dass man es für löblich ansieht, sich mit geringer Speise und grober Tracht zu begnügen [62]. Daher muss das Fehlende entweder offen d. h. durch Raubzüge [63] oder in verschämter Form d. h. in der Form des Rechts dem Landbauer entzogen werden. Man erhält es entweder durch Raub und Plünderung, oder man legt es dem Bauern als eine Abgabe unter dem Vorwande auf, dass man ihn dafür im Uebrigen unbehelligt lässt [64]. Es ist eine in rechtliche Formen verkleidete Ausbeutung, der sich der Bauer zu entziehn nicht im Stande ist. Der Bauer wird tributpflichtig.

Die für diese Ausbeutung gewählte rechtliche Form ist jetzt allgemein die *khuwwe* d. h. die Abgabe für die Brüderschaft, die ein Nomadenstamm mit einem andern oder mit einem Dorfe schliesst. Und so ist es wahrscheinlich seit undenklichen Zeiten gewesen. Man wird im Allgemeinen annehmen dürfen, dass nur soviel Getreide durch den Handel beschafft wird, als durch diese

die Grenzstriche ruinierende Abgabe nicht erpresst werden kann. Durch diese Abgabe werden die Bauern nämlich erbarmungslos ausgesaugt. Denn sie steigt beständig[65], und ihre Höhe erreicht zuweilen die Hälfte des Ertrages der Felder[66]. „Wo er sich als den Stärkern sieht", sagt Burkhardt[67] vom Beduinen, „da drückt er den harmlosen Landbauer, oder den friedlichen Reisenden mit unaufhörlichen Forderungen, und kein Versprechen kann ihn binden, seine Raubgier zu beschränken" [68].

Man darf gegen diese Combination nicht einwenden, dass Abel von der Sage als Bruder Kains bezeichnet werde, während nach dem heutigen Sprachgebrauche der Beduinen das zinspflichtige Dorf die Schwester des Beduinenstammes ist, der es ausbeutet. Denn dass Kains Opfer männlichen Geschlechtes war, war mit dem Motiv der Blutrache nothwendig gegeben. Auch dass Abel ein Schafhirt ist, bildet keine Gegeninstanz. Denn wir haben bereits gesehn, dass das nicht sagen will, er sei Nomade. Er wird damit als Viehzüchter geschildert, wie sie sich namentlich im Süden fanden. [Sie waren den Raubzügen der Nomaden ausgesetzt 1 Sa. 25, 16. 30, 14]. Gerade solche Schafzüchter waren dort die Nachbarn Kains 1 Sa. 30, 29, so dass dieser Zug der Sage aufs Beste zu unserer Erklärung stimmt. Dazu besteht das Verhältniss der Brüderschaft nicht nur zwischen Beduinen und Bauern. Es werden vielmehr in derselben Form auch die schwächeren Beduinenstämme von den stärkeren ausgebeutet, und zwar ebensogut rein nomadische wie halbnomadische. So zahlen die Heteym ihren Nachbarn Tribut.[69] Und von den Djebûr, die im Khâbûr-Thal sich auf Ackerbau zu verlegen begonnen haben, berichtet Sachau[70], dass sie den rein beduinischen Shemmar einen grossen Theil des Getreides, das diese gebrauchen, also Weizen, Reis und Durra, zu liefern haben.

Ein aus dem Nomadenleben geschöpftes Motiv liegt ferner vor in dem Satze „Wenn jemand Kain tödtet, so wird er siebenfach gerächt werden" Gen. 4, 15. Er kann nicht wohl von dem Satze: „Siebenfach wird Kain gerächt, Lamech aber siebenundsiebzigmal" v. 24 getrennt werden. Denn hiermit bezieht sich das Lamechlied deutlich auf die Sage von Kain zurück. Es ist aber auch aus anderen Gründen wahrscheinlich, dass das Lamechlied ursprünglich nicht in den Zusammenhang gehört, in dem wir es jetzt lesen, sondern wie die Sage von Kain und Abel erst durch eine redigierende Hand eingeschoben worden ist. Wellhausen[71] hat richtig beobachtet, dass das Lied Lamechs von jeder Beziehung auf die Erfindung der Schmiedekunst durch Tubal-Kain frei ist[72]. Man wird es

daher für ein Einschiebsel zu halten haben, das nur durch die Namen der Weiber Lamechs mit der Kainitentafel oberflächlich zusammengehalten wird. Es wird aus demselben Sagenkreise herzuleiten sein, aus dem die Sage von Kain und Abel stammt.

Wenn Kain siebenfach, Lamech aber siebenundsiebzigfach gerächt wird, so ist das ein starker Ausdruck für die Unverbrüchlichkeit der Rache, die beidemal genommen wird. Nicht nur wird die Möglichkeit, in einem solchen Falle das Leben des Todtschlägers durch eine Busse freizukaufen, weit hinweggewiesen — nach altarabischen Begriffen gehört es zur Muruwwa, das Gesetz der Blutrache zu erfüllen[73], die Blutrache ist noch jetzt recht eigentlich das Gesetz der Wüste, und sich das Recht der Blutrache abkaufen zu lassen, gilt auch jetzt noch bei angesehenen Beduinen für schimpflich[74] — es wird gesagt, dass eine exemplarisch strenge Rache genommen wird. Man begnügt sich nicht damit, blos den Schuldigen zu tödten. Und zwar überbietet hierbei Lamech den Kain noch. Für Lamech's Tödtung muss eine elfmal grössere Zahl von Menschen ihr Leben lassen, ja er rächt sich schon durch Tödtung eines Menschen, wenn ein Feind auch nur durch eine leichte Verletzung sein Blut vergossen hat. Auch das ist beduinisch empfunden[75]. Ein Mann vergilt Böses mit Bösem.

Es würde schon aus allgemeinen Gründen dem Schlusse nicht auszuweichen sein, dass das, was in diesen Sprüchen von Kain und Lamech ausgesagt wird, in dem Umkreis von Menschen gilt, der von ihnen abgeleitet wird und sich nach ihnen benennt. Für Kain unterliegt es zudem keinem Zweifel, da seine Identität mit dem Stamme der Keniter sicher steht. Wird Kain siebenfach gerächt, so heisst das, dass für jeden erschlagenen Keniter an sieben Feinden Blutrache genommen wird. Das ist ein starker Ausdruck dafür, dass die Keniter ein ehrliebender Stamm sind, der die Pflicht der Blutrache heilig hält und furchtlos ausübt, wie das noch jetzt die Art der Beduinen ist[76]. Aber das Lamechlied rühmt sich, dass die Angehörigen dieses Stammes in der Ausübung der Blutrache noch grimmiger und blutdürstiger sind. Sie wachen noch eifersüchtiger über ihre Stammesehre. Die beiden Sätze enthalten ihren vollen Sinn erst, wenn wir beachten, dass, wie so oft bei Stammnamen, bei Kain und Lamech zugleich an die Stämme und an die Heroes eponymi gedacht ist, die als solche die Repräsentanten und die Wächter der Stammesehre sind. Der Vers Lamech's enthält, wie Wellhausen richtig gesehn hat, eine gar keiner besondern Veranlassung bedürftige Prahlerei eines Stammes (Stammvaters) gegen den andern.

Auf Beduinensitte weist auch der merkwürdige Umstand hin, dass in den Reden Kains und Lamechs jede Beziehung auf den Thäter fehlt. Es heisst allgemein „er (Kain) wird siebenfach“ und „er (Lamech) wird siebenundsiebzigfach gerächt“. Dass derjenige, der Kain oder Lamech getödtet hat, mit unter den sieben oder den siebenundsiebzig ist, welche zur Rache erschlagen werden, wird nicht gesagt. Ebenso sagt Lamech ganz unbestimmt: „Einen Mann erschlug ich für meine Wunde, einen Jüngling für meine Strieme“. Dass der Urheber der Verwundung getödtet worden sei, ist nicht gesagt. Das eben ist das Characteristische an der Blutrache der Beduinen[77], dass sie nicht an dem Todtschläger genommen zu werden braucht, vielmehr an allen seinen Verwandten geübt werden kann. Halten doch einzelne Stämme, wenn ein Glied ihres Stammes von unbekannter Hand aber aus bekanntem Stamme getödtet worden ist, sich für berechtigt, an jedem beliebigen Individuum des betreffenden Stammes die Rache zu üben[78].

Jene Sätze enthalten aber für Kain und Lamech nicht nur das Lob, dass sie es mit der Pflicht der Blutrache ernst nehmen. Sie nehmen für beide auch das Lob rücksichtsloser Tapferkeit in Anspruch. Sonst achtet der Beduine darauf, dass er in der Ausübung der Blutrache die ihm vom Herkommen gestellten Schranken nicht überschreitet. Denn jede Verletzung derselben ruft neue Blutrache gegen ihn und seine Verwandten ins Feld. Kain und Lamech aber nehmen eine alles Maass weit überschreitende Vergeltung, ohne sich davor zu fürchten, dass sie ihren Angreifern neuen Anlass zur Rache geben, und ohne Rücksicht darauf, dass durch ihr gewaltthätiges und das Herkommen verletzendes Thun neues Blut zwischen die Stämme kommt und Kriege sich entzünden. Es ist übrigens zu vermuthen, dass die Sage mit den Worten „Kain wird siebenfach gerächt, Lamech siebenundsiebzigfach“ an prahlende Redensarten ähnlicher Art anknüpft, die unter jenen Nomadenstämmen im Umlaufe waren. Sie sind ähnlich zu beurtheilen, wie das von Sachau[79] mitgetheilte Sprüchwort: „Ein Beduine nimmt seine Blutrache noch nach 40 Jahren“, oder das von Burckhardt[80] erwähnte: „Und wäre das Höllenfeuer (mein Loos), so würde ich die Blutrache nicht aufgeben“.

In der Sage von Kain und Abel spiegelt sich sonach wieder das Leben des Beduinenstammes der Keniter, dessen Treiben, weil es als unheimlich empfunden wird, auf eine Schuld des Stammvaters und einen durch diese veranlassten göttlichen Fluch zurückgeführt wird. Auch bei dem, was über die Schuld des Stammvaters und den Fluch Jahves erzählt wird, liegen Beobachtungen

zu Grunde, die man an den eigenthümlichen Gewohnheiten dieses Stammes gemacht hat. Die Sage ist nicht aus Reflexion erwachsen, sie zeichnet ab, was man im alten Israel an den Kenitern vor Augen hatte, und trägt es zurück in das Leben des Stammahnen.

3. Die Bedeutung und die Natur des Zeichens.

Daraus, dass alle Züge der Kainsage, die wir der Analyse unterzogen haben, sich als dem Leben abgelauscht erwiesen haben, ist uns auch der Weg zur Deutung des Kainszeichen gewiesen. Ist Kain der Repräsentant des Stammes der Keniter, ist der unstäte, aus Jahve's Land verwiesene Brudermörder ein Abbild des in der Wüste an den Grenzen des heiligen Landes nomadisierenden alten Völkchens, so werden wir auch im Kainszeichen ein Zeichen zu erblicken haben, das den kenitischen Nomaden eigenthümlich war, sie als Keniter kennzeichnete. Eben deshalb hat es nach der Sage schon der Stammvater, und dieser zuerst, getragen. Denn in der Sage wird durchweg die Entstehung der einem Stamme eigenthümlichen Sitten und Gebräuche auf den Stammvater zurückgeführt, um ihre allgemeine Verbreitung über den ganzen Stamm zu erklären. Jahve aber hat das Zeichen an dem Stammvater Kain angebracht d. h. es beruht auf göttlicher Einsetzung und Autorität, ist daher für alle Glieder des Stammes nothwendig und verbindlich und von religiöser Bedeutung. Wir werden vermuthen dürfen, dass das Kainszeichen das Nationalzeichen des Stammes der Keniter gewesen ist, die Zugehörigkeit zum Volke und zur Religion der Keniter beglaubigt hat. Die Bedeutung aber, die das Zeichen für den historischen Stamm der Keniter gehabt hat, wird sich nothwendig in der Bedeutung wiederspiegeln, welche die Sage dem Zeichen für Kain beilegt. Hieran haben wir daher zu prüfen, ob wir mit unserer Vermuthung auf dem richtigen Wege sind.

Ueber die Bedeutung des Zeichens für Kain gibt nun der Wortlaut von v. 14 und 15 eine ganz unmissverständliche Auskunft. Kain fürchtet, dass ihn erschlägt, wer ihn trifft, d. h. dass er der Blutrache verfällt. Damit dies nicht geschehe, bringt Gott an ihm das Zeichen an. Das Zeichen beseitigt also die gefährliche Lage, in der sich Kain seit der Ermordung Abels befindet, es stellt ihn vor der Blutrache sicher. Dafür, dass er nicht mehr Schutz suchend die Hörner des Altares umfassen kann, erhält er das Zeichen als einen Ersatz. Das Zeichen ist sonach ein Schutzzeichen. Es stellt ihn unter den Schutz Jahve's, wie früher der ihm nunmehr versagte Eintritt in Jahve's Heiligthum. Das Zeichen

kennzeichnet ihn also als Schützling Jahve's, nicht aber als Mörder. Damit ist ausgewiesen, dass die herkömmliche Deutung des Kainszeichens unrichtig ist. Es ist nicht entfernt daran gedacht, dass Kain ein ihn als Verbrecher kennzeichnendes Schandmal aufgedrückt worden sei. Es ist ebensowenig möglich hieran oder an ein Beglaubigungszeichen[81] zu denken. Der Zusammenhang schliesst das völlig aus.

Der aus Erwägungen allgemeiner Art gezogene Schluss, dass das Kainszeichen das Nationalzeichen der Keniter sei und in die Kategorie der Stammeszeichen gehöre, die zugleich die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Culte aussprechen, ist uns nicht nur vollinhaltlich bestätigt, sondern er ist uns auch präcisiert worden. Der Gott, unter dessen Schutze der Stamm der Keniter steht und dessen Cult er übt, ist Jahve. Das Kainszeichen ist sonach ein Jahvezeichen, das seinen Träger als unter dem Schutze Jahve's stehend, als unverletzlich ausweist.

Diesem Schlusse wäre nicht auszuweichen, auch wenn wir sonst im Alten Testamente keine weiteren Spuren des in der Welt weit verbreiteten Brauches hätten, Personen und Sachen durch Aufzeichnung einer Marke als Eigenthum eines Gottes oder als unter seinem Schutze stehend zu kennzeichnen. Solche Spuren sind aber in nicht geringer Anzahl vorhanden.

Bevor in der Vision Ezechiels, die wir Cap. 9 lesen, die Engel den Untergang Jerusalems bewirken und seine Einwohner umbringen, zeichnet ein Engel ein Zeichen (tâv) auf die Stirn aller der Männer, welche die in Jerusalem getriebenen Greuel beklagen. Diese rühren die Würgengel nach v. 4ff. nicht an[82]. Ebenso geht der Würgengel in der Passahnacht an den mit Blut gezeichneten Thüren der Israeliten vorüber Exod. 12, 22ff. Hier treffen wir also Zeichen von schützender, abwehrender Kraft, die auf Jahve's Befehl angebracht werden. Nach diesen beiden Seiten sind sie dem Kainszeichen vergleichbar. Sie unterscheiden sich jedoch dadurch von ihm, dass sie etwas vorübergehend angebrachtes, nichts bleibendes sind; das erste auch dadurch, dass es keine volkliche Bedeutung hat.

Aber auch dem Körper dauernd anhaftende Zeichen, wie sie im Alterthum weit verbreitet gewesen sind und nicht nur bei culturlosen Völkern bis auf unsere Tage reichlich angetroffen werden, werden mehrfach im Alten Testamente erwähnt. Und diese Zeichen haben deutlich sämmtlich religiöse Bedeutung, sie bezeichnen die Zugehörigkeit des Trägers zu einem bestimmten Culte.

Der Mensch hat kein anderes Mittel, ein bleibendes Zeichen

an sich hervorzubringen, als die Deformation seines Körpers. Daher begegnen uns Haartrachten, Scheeren des Kopfes oder einzelner seiner Theile, Deformationen des Kopfes, der Zähne und der Genitalien, Einschnitte in bestimmter Form und an bestimmten Stellen des Körpers, Brandmarken und Tätowierungen der verschiedensten Art als Stammeszeichen. Dass diese Zeichen nach der Ueberzeugung der alten Israeliten cultische Bedeutung haben, ergibt sich daraus, dass den Israeliten verboten wird, die Zeichen fremder Völker zu tragen. Der Israelit soll als Verehrer Jahve's nicht die Zeichen eines anderen Gottes tragen, das würde ihn Jahve missfällig machen. Er wäre fremden Cultes zum mindestens verdächtig. Lev 19, 27f. wird den Israeliten verboten, den Rand ihres Kopfes kreisförmig abzuscheeren, den Rand des Bartes zu verstümmeln, sich wegen eines Todten Einschnitte zu machen und eingeätzte Schrift קַעֲקַע כְּתֹבֶת d. h. Tätowierung an sich anzubringen. Dass damit religiöse Gebräuche verboten werden, ergibt der Zusammenhang der Stelle, denn es wird vorher Blut zu essen und Magie zu treiben verboten. Es folgt der religiöse Character dieser den Israeliten verbotenen Gebräuche aber auch aus der Begründung, welche den ähnlichen Verboten Lev. 21, 5f. und Deut. 14, 1f. beigegeben worden ist. Israel würde, wenn es solche Bräuche übte, das Eigenthumsverhältniss stören, in dem es zu Jahve steht. Es soll Jahve heilig sein und Jahves Name nicht entweihen.

Dass es sich bei den Lev. 19, 27f. 21, 5f. Deut. 14, 1f. verbotenen Zeichen um religiöse handelt, lehrt ferner die Vergleichung der cultischen Sitten anderer, insbesondere auch semitischer Völker. Lucian, de dea Syra 59 erzählt, dass die nach Hierapolis Pilgernden sich auf der Handwurzel oder dem Nacken tätowiert haben[83]. Die heutigen Mekkaner aber lassen ihren Kindern drei Einschnitte in beide Wangen machen (meschâlî), die nach ihrer Meinung gegen das böse Auge schützen[84]. Hier ist die abwehrende und schützende Bedeutung des Zeichens besonders deutlich. Das Anbringen dieser Einschnitte nennt man heutigen Tages tašrîṭ, es kommt von derselben Wurzel, die im Hebräischen, wo sie sârat lautet, zur Bezeichnung der für einen Gestorbenen gemachten Einschnitte dient, vgl. Lev. 19, 28. Snouck Hurgronje meldet a. a. O., dass die Mütter besonderen Werth darauf legen, dass die Kinder diese Einschnitte erhalten. Die Frauen pflegen die alten Cultsitten am längsten zu bewahren, ja vielfach ziehn sie sich ganz in ihre Kreise zurück. Schon bei den alten Arabern betreiben Frauen die Kunst des Tätowierens. Eine solche heisst وَاشِمَة[85]. Wir können uns nicht wundern, solche Sitten bei semitischen Nomaden

zu finden, sie kennzeichnen das Eigenthum der Gottheit, wie sie ihre Thiere mit ihrer Marke zeichnen[86].

Cultische Marken begegnen uns weiter im Alterthum auch ausserhalb des Kreises der semitischen Völker. Für ein ägyptisches Heraklesheiligthum bezeugt Herodot II, 113 die Anwendung von στίγματα ἱρά[87]. 3 Macc. 2, 29 erzählt, dass Ptolemaeus IV. Philopator den Befehl gegeben habe, die alexandrinischen Juden durch Einbrennen eines Epheublattes als Dionysosverehrer zu kennzeichnen. Dass gerade das Epheublatt verwandt wurde, begreift sich bei der Bedeutung, die diese Pflanze im Dionysosculte hat, ohne weiteres. Im Etymologicum magnum aber lesen wir, dass dieser Ptolemaeus den Beinamen Γάλλος gehabt habe, weil er wie die Gallen mit dem Epheublatt tätowiert gewesen sei[88].

Dass die Sitte der cultischen Zeichen beim Beginne der christlichen Zeitrechnung allgemein verbreitet gewesen ist, lehrt ebenso Philo wie das Neue Testament. Philo[89] klagt darüber, dass jüdische Apostaten sich nicht schämen, ihrem Körper die nicht wieder zu tilgenden Zeichen heidnischer Culte aufzuprägen. In der Apocalypse Johannis aber tragen die Thieranbeter das aus dem Namen oder der Zahl des Thieres bestehende χάραγμα auf der Stirn oder der rechten Hand 13, 16f. 14, 9. 16, 2. 19, 20. 20, 4. Die 144000 aber, die beim Lamme auf dem Berge Zion stehn, haben den Namen des Lammes und seines Vaters auf ihre Stirn geschrieben 14, 1; sie sind die mit dem Namen des lebendigen Gottes auf ihren Stirnen versiegelten Knechte Gottes 7, 2ff. 9, 4[90].

Ja diese alte heidnische Sitte hat zahlreiche Nachwirkungen in der christlichen Kirche hinterlassen, die zum Theil noch in unseren Tagen zu beobachten sind. Im Gegensatz zu den Zeichen der heidnischen Religionen wurde das Kreuz das Zeichen der christlichen. Es ist das signum Christi, das die Christen kennzeichnet, wie jene die Heiden, sie schirmt und schützt gegen alle Gefahren. Der Bezeichnung mit dem Kreuze begegnen wir als einem Bestandtheile des Taufritus schon bei Origenes, Cyprian und in den apostolischen Constitutionen[91]. Nach Lactantius (institutiones divinae 4, 27) ist das Kreuzeszeichen beim Taufexorcismus den Dämonen schrecklich[92]. Bei denen, die den Vollzug der Taufe bis zum Lebensende verschieben, ist die Bezeichnung mit dem Kreuze recht eigentlich der Act der Weihe zum Christen. Dass Mithra seine Kämpfer auf der Stirne zeichnet, betrachtet Tertullian (advers. haeret. c. 40) als Nachahmung des christlichen Sacramentes[93]. Daneben aber entwickelt sich im christlichen Alterthum die Sitte, durch symbolisches Aufzeichnen eines Kreuzes

mit dem Finger, insbesondere auf die Stirn, oder durch Schlagen eines Kreuzes sich für eine vorzunehmende Handlung unter den göttlichen Schutz zu stellen. Tertullian sagt (de corona milit. 3): „ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus.“ Und bei Ps. Cyprian, de aleator. 5, 5 (ed. Miodoński p. 80) lesen wir: „quid illud est, quaeso vos, fideles, ut manus, quae... ipsa per quod tuemur Christi signum in frontibus notat... quid est, ut iterum laqueis diaboli unde exuta est, implicetur?“ Schon Origenes und Cyprian haben die Verwendung des Kreuzeszeichens bei der Taufe und bei den Handlungen des täglichen Lebens mit Ez. 9, 4 begründet, und Hieronymus folgt in seinem Commentare zu Ezechiel den Ausführungen des Origenes[94]. Eine wie grosse Rolle das Kreuzschlagen und das Aufzeichnen des Kreuzes auf Personen und Sachen bis zur Stunde bei den christlichen Völkern spielt, braucht nicht ausgeführt zu werden[95]. Ebenso sei nur kurz gestreift, dass sich Spuren davon finden, dass das Kreuzeszeichen bei christlichen Völkern durch Tätowierung bleibend am Körper hervorgebracht worden ist[96]. Hat sich doch die religiöse Sitte der Tätowierung z. B. bei der Wallfahrt nach Loretto bis auf unsere Tage erhalten. Es ist die genaue christliche Parallele zu den heidnischen Bräuchen, von denen Lucian de dea Syra c. 55—60 spricht.

Für die Beurtheilung des Kainszeichens ist es nun wichtig, dass sich für eins der Zeichen, das den Israeliten verboten worden ist, für das kreisförmige Abscheeren des Haupthaares, nachweisen lässt, dass es ebenso sehr cultisches Zeichen wie Stammeszeichen gewesen ist. קצוצי פאה „die an den Schläfen gestutzten“ ist eine Bezeichnung gewisser Nomaden der syrischen Wüste Jer. 9, 25. 25, 23. 49, 32. Die cultische Bedeutung dieser eigenthümlichen Haartracht bezeugt aber Herodot 3, 8. Nach ihm bezieht sie sich auf Διόνυσος = Οὐροτάλ. Es wird diese Auffassung Herodot's dadurch beglaubigt, dass das Haarscheeren auch als Trauerbrauch, d. h. aber als Brauch im Todtencult vorkommt, weshalb es eben den Israeliten verboten wird Lev. 19, 27. 21, 5[97]).

Danach wird verständlich, dass das Kainszeichen cultische Bedeutung hat und zugleich das Zeichen ist, das jeden Stammgenossen als Keniter kennzeichnet. Es bedeutet, dass der Stamm der Keniter Jahve verehrt und daher unter seinem Schutze steht, für jeden Jahveverehrer und daher für Israel unverletzlich ist. Was die Sage von Kain und Abel vom Kainszeichen erzählt, ist

der israelitische Ausdruck für diese Thatsache: das schützende Jahvezeichen hat für den Israeliten einen unheimlichen Hintergrund, weil ihm das Treiben Kains aus den Gründen, die wir angeführt haben, einen unheimlichen Eindruck macht.

Dass sich das Stammzeichen der Keniter als Jahvezeichen entpuppt, kann bei den engen und alten Beziehungen zwischen diesem Stamme und der Jahvereligion nicht Wunder nehmen. Wenn Kain mit Israel ins heilige Land zieht Num. 10, 29 ff. Richt. 1, 16. 4, 11, so ist das nur denkbar, wenn beide im Bündniss stehn. Und das hinwiederum hat zur Voraussetzung, dass beiden ein Cult gemeinsam ist. Dass dieser der Jahvecult ist, kommt darin zum Ausdrucke, dass Mose's Schwiegervater Priester ist. Das besagt, dass Mose's Priesterthum sich von einem älteren Priesterthum der Keniter ableitet. Kain hat danach den Jahve von Sinai schon verehrt, bevor er Israel's Nationalgott wurde. Die weitere Geschichte der Jahvereligion bestätigt diesen Schluss und lässt vermuthen, dass die Keniter wie dem Nomadenleben, so auch der ursprünglichen, aus der Wüste stammenden Form der Jahveverehrung treuer und zäher angehangen haben, als Israel. Dadurch, dass dieses auf die Acker- und Gartenbaucultur der Kanaanäer einging und sich in den Territorien niederliess, an denen die Culte der Ureinwohner hafteten, war es auch viel intensiveren Einwirkungen dieser ausgesetzt. Jonadab ben Rekab ist nach 2 Kön. 10, 15 ff. einer der Führer der prophetischen Bewegung, die sich gegen die unter der Dynastie Omri's acut werdende Verschmelzung der Jahvereligion mit Elementen der kanaanäisch-phönicischen Cultur und Religion wendet und für den Jahve von Sinai und für die Religion und die Sitten der Wüste eintritt. Elias Wanderung zum Sinai, Elia's sich auf Elisa vererbender Fellschurz deuten das ebenso an wie Jonadab's Verbot in Häusern zu wohnen und Wein zu trinken Jer. 35 [98].

Ist das Kainszeichen ein cultisches Jahvezeichen, so werden wir auf die Frage gewiesen, ob sich noch andere Spuren cultischer Jahvezeichen in der alttestamentlichen Ueberlieferung finden? Das Judenthum sieht in der Beschneidung, dem σημεῖον περιτομῆς Röm. 4, 11, das Jahvezeichen κατ' ἐξοχήν. Nach dem Priestercodex Gen. 17, 1 ff. ist sie das Zeichen ('ôth) des von Jahve zwischen sich und Abraham aufgerichteten Bundes, wie der Sabbat nach Exod. 31, 13. 16. Ez. 20, 12. Darin liegt bereits eine Umbildung ins Geistige. Die Beschneidung ist schon in alter Zeit das Zeichen der Zugehörigkeit zur Nation, damit aber zugleich Jahvezeichen, wie dies aus Stellen wie Exod. 4, 25. Jos. 5, 3 zu allem Ueberfluss deutlich hervorgeht.

Mit der Beschneidung kann jedoch das Kainszeichen nicht identificiert werden. Denn das Kainszeichen soll deutlich Kain für Jedermann kenntlich machen d. h. die Keniter sind daran sofort kenntlich. Wir haben sie uns aber doch zum mindesten mit dem Fellschurz bekleidet zu denken. Wir können das Kainszeichen nur an einem Körpertheile suchen, der unbekleidet getragen wurde, an einem Körpertheile, an dem es Jedermann auffiel.

Nun haben wir noch deutliche Spuren solcher Jahvezeichen. Es sind das Zeichen, die, wenn sie überhaupt jemals im ganzen Volke Israel üblich waren, sich in der historischen Zeit in die engeren Kreise der Personen zurückgezogen zu haben scheinen, die in einem besonders engen Verhältniss zu Jahve standen. Möglicherweise hat hierzu der Umstand beigetragen, dass in der Beschneidung ein jedem Israeliten eignendes Jahvezeichen vorhanden war. Neben diesem konnten sie entbehrlich erscheinen. Es sind Zeichen, die auf der Hand oder auf der Stirn, näher auf dem Stirnwinkel zwischen den Augen (Augenbrauen) angebracht wurden. Wir haben sie uns um so sicherer als Einschnitte oder als eintätowierte Figuren vorzustellen, als gerade diese Stellen noch jetzt vorzugsweise von den arabischen Frauen zur Anbringung von Tätowierungen benutzt werden. In Lane's vortrefflichem Buch über die Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter sind diese Figuren auf Tafel 13 abgebildet. Es ist aber schon S. 263 auf die culturhistorisch wichtige Erscheinung aufmerksam gemacht worden, dass sich absterbende cultische Bräuche in die Kreise der Frauen zurückzuziehn pflegen. Dort streifen sie ihre cultische Bedeutung vollends ab. Die Geschichte des weiblichen Putzes ist nur von diesem Gesichtspunkte aus zu schreiben. Es gilt das ebenso von der zum Schmucke angebrachten Tätowierung[99], wie von den Schmuckgegenständen, die zu einem guten Theile nachweisbar ursprünglich Amulete vorstellen[100].

Eine deutliche Spur dieser alten Jahvezeichen findet sich Exod. 13, 9. Die Stelle rührt von einer redigierenden Hand her die eine unverkennbare Aehnlichkeit mit den deuteronomistischen Redactoren verräth. Sie lautet: „es (nämlich die Passahfeier) sei dir לְאוֹת עַל־יָדֶךָ und לְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ". Dass זִכָּרוֹן, welches hier wie anderwärts als Synonym von אוֹת auftritt, im alten Israel die Bedeutung eines cultischen Denkzeichens gehabt hat, d. h. eines Zeichens, das die cultische Zugehörigkeit in Erinnerung bringt, ergibt sich, abgesehen von Jes. 57, 8 „hinter der Thür und der Pforte stelltest du dein Denkzeichen auf", und abgesehn von der

Notiz Sach. 6, 14, dass die zu Sacharja's symbolischer Handlung benutzten Kronen als זִכָּרוֹן im Tempel geblieben seien, aus mehreren Pentateuchstellen, die theils dem Priestercodex, theils redigierenden Händen angehören. Ein זִכָּרוֹן ist für die Kinder Israel der aus den Pfannen der Korachiten hergestellte Altarüberzug Num. 17, 5. v. 3 wird er statt dessen ein אוֹת genannt. Ebenso die silbernen Signaltrompeten Num. 10, 10. Aaron trägt als זִכָּרוֹן die Schohamsteine auf den Schultern d. h. auf den Schulterstücken des Ephod, und sie heissen eben deshalb אַבְנֵי זִכָּרוֹן Exod. 28, 12. 39, 7. Hier ist überall der enge Zusammenhang des Begriffes mit dem Cult nnd der Cultstätte deutlich. Dieser ist auch bei der bildlichen Anwendung des Wortes nicht zu verkennen, die uns Exod. 28, 29. 30, 16 begegnet. Nach der ersten Stelle trägt Aaron an der Orakeltasche die Namen Israels als זִכָּרוֹן, in der zweiten wird das zum Dienst am Zelt verwandte Lösegeld so genannt.

Ein solches זִכָּרוֹן hat eine dem Kainszeichen analoge Bedeutung. Es erinnert Jedermann, also auch Jahve und Israel, an die besonderen Beziehungen, die zwischen Jahve und Israel bestehn. Daher kann es Exod. 13, 9 als bildlicher Ausdruck dafür gebraucht werden, dass die Passahfeier Israel daran erinnern soll, dass es Jahves Gebote zu halten hat, da dieser es mit mächtiger Hand aus Aegypten befreit hat. Was sonst das auf der Hand oder der Stirn angebrachte cultische Zeichen bewirkt, soll die Passahfeier bewirken. Der Gebrauch des Bildes setzt voraus, dass damals solche cultische Zeichen noch im Gebrauch waren.

Den speciellen Namen des im alten Israel auf der Stirn angebrachten cultischen Zeichens erfahren wir nun — und zwar vielleicht durch denselben Schriftsteller, der Exod. 13, 9 geschrieben hat — in v. 16 desselben Capitels. Dort wird die Redensart, die wir v. 9 lesen, dadurch variiert, dass statt זִכָּרוֹן der Name des Zeichens selbst eingesetzt wird. Es heisst von der Lösung der Erstgeburt: „sie sei dir zu einem Zeichen auf deiner Hand וּלְטוֹטָפֹת בֵּין עֵינֶיךָ, dass uns Jahve mit mächtiger Hand aus Aegypten ausgeführt hat.“ Daran, dass ṭôṭâphôt der Name des auf der Stirn angebrachten Zeichens ist, lässt der Parallelismus von v. 9 und 16 einen Zweifel nicht zu. Das tertium comparationis ist die Unvertilgbarkeit einer solchen Tätowierung. Sie lässt sich nicht wieder beseitigen. Ebensowenig wie diese Zeichen aus der Haut schwinden, sollen Israel die Gebote Gottes aus dem Gedächtnisse schwinden. Characteristisch ist für beide Verse, dass in ihnen ein Urtheil über diese Zeichen auf der Hand und der Stirn nicht abgegeben wird. Dass Israel ihrer nicht bedürfe, weil es am

Passah und an der Lösung der Erstgeburt andere Denkzeichen habe, hat man kein Recht, aus den Versen herauszulesen.

Nicht so indifferent verhalten sich zu diesen cultischen Sitten zwei Stellen im Deuteronomium. Deut. 6, 8. 11, 18 begegnet uns als bildlicher Ausdruck für das Gebot, Gottes Gebote treu im Gedächtnisse zu bewahren, der Satz, man solle sie als 'ôth an die Hand schnüren, und sie sollen zu ṭôṭâphôth zwischen den Augen werden. Die Wahl des Ausdruckes „schnüren" verschlechtert das Bild erheblich. Denn etwas Angeschnürtes ist abtrennbar. Schon um deswillen ist diese Wendung des Bildes secundär. Die Wahl des Ausdruckes „schnüren" bedeutet bereits den Versuch einer materiellen Umdeutung. Es ist damit bereits der Weg beschritten worden, auf dem man im Judenthum zur Erfindung der Gebetsriemen, talmudisch thephillîn, jüdisch-hellenistisch Phylakterien gekommen ist. An die Stelle des Zeichens auf der Hand ist die Handthephilla, an die Stelle der ṭôṭâphôth die Kopfthephilla getreten. Es sind Kapseln mit den Bibelabschnitten Exod. 13, 1—10. 11—16. Deut. 6, 4—10. 11, 13—21, die vermittelst Lederriemen am Kopf, da wo über dem Zwischenraum zwischen den Augenbrauen das Haupthaar beginnt, und am linken Oberarm befestigt werden. Durch die Einführung dieser gelang es vermuthlich, die alte Sitte der cultischen Tätowierung auszurotten. Man wird sie als heidnisch empfunden haben. Das dem Körper eingeritzte oder eingebrannte Zeichen wird, weil es religiös anstössig geworden war, durch ein religiös unanstössiges Surrogat ersetzt worden sein. Aehnlich ist auch an der Pforte in der Mᵉzûzâ des Judenthums ein Surrogat an die Stelle eines alten cultischen Zeichens getreten. Das Gesetz hat sich darein geschickt, an die Stelle alten heidnischen Zaubers zu treten. Es ist das ein Weg, der ja auch in der christlichen Kirche vielfach beschritten worden ist. Die alte cultische Bedeutung der jüdischen Thephillin aber verräth sich nicht nur darin, dass diese aus sich schwer zu erklärenden Toilettegegenstände eben beim Culte getragen werden. Sie tritt auch in dem Glauben zu Tage, dass die Thephillin die Dämonen abhalten. Zwar aus der gewöhnlich für diesen Glauben angeführten Belegstelle, dem Targum zum Hohenliede 8, 3, folgt es nur indirect, da die abstracte Möglichkeit zugestanden werden muss, dass sich der Schlusssatz: דלית רשו למזיקא לחבלא בי „damit mir die Dämonen nicht zu schaden vermögen" nur auf die Mezûzâ bezieht. Jedoch folgt es aus anderen Zeugnissen aus Talmud und Midrasch. Nach Berach. 23ᵃ hat R. Jochanan die Thephillin mitgenommen, wenn er seine Nothdurft verrichtete, um gegen die

Dämonen[101] geschützt zu sein. Und R. Isaak hat nach dem Midrasch zu Ps. 91, 7 den für rabbinische Auslegungskunst befremdlichen Umstand, dass zur Seite Israels 1000, zu seiner Rechten aber 10000 fallen, dahin erläutert, dass die Linke 1000 Engel beigesellt erhält, die Rechte aber 10000. Die Linke, an die man die Handthephilla bindet, kann schon mit tausend Engeln die Dämonen von sich fern halten, die Rechte muss mehr haben[102]. Und zu allem Ueberfluss erklärt es sich nur aus diesem Glauben, dass die Thephillin bei den griechisch redenden Juden φυλακτήρια heissen, denn φυλακτήριον bedeutet Amulet[103].

Es scheint, dass diese Entwickelung, die zur Verdrängung des alten Cultzeichens geführt hat, erst nach dem Exile eingesetzt hat. Im Exile dürfte die Sitte noch allgemein verbreitet gewesen sein, sich die Cultzeichen einzuritzen. Nur unter dieser Voraussetzung wird der Vers Jes. 44, 6 verständlich: „Der wird sagen, ‚Jahves bin ich', der sich mit dem Namen Jakob's nennen; der seine Hand beschreiben: ‚dem Jahve', der sich den Beinamen ‚Israel' geben." Dieser Vers setzt so gut die allgemeine Anwendung dieser Sitte voraus, wie das Verbot der Tätowierung Lev. 19, 28 und die bildliche Verwendung des Brauches in den besprochenen Exodusstellen.

Es spricht nun alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass das Kainszeichen mit einem der beiden Jahvezeichen identisch ist, die im alten Testamente erwähnt werden. Wir werden es auf der Hand oder auf der Stirn zu suchen haben. Bei der Wahl dieser Ausdrücke ist vorausgesetzt, dass das Zeichen auf der Hand und das Tôtâphôth-Zeichen verschiedene Zeichen gewesen sind. Dafür spricht wenigstens, dass nur für das Stirnzeichen der Ausdruck מִטְפָּחֹת[104] vorkommt, während ebenso consequent für das Zeichen auf der Hand das Wort 'ôth gebraucht wird, woraus zu schliessen sein wird, dass es zwar unter den allgemeinen Begriff des Zeichens ('ôth), nicht aber unter den specielleren eines ṭôṭâphôth gefallen ist. Ist es nun vermessen, zwischen beiden Zeichen wählen zu wollen, trotzdem die Erzählung selbst darüber keine Auskunft gibt? Für die Stirn spricht einmal die Vermuthung, dass diese Stelle des Körpers am häufigsten zur Anbringung von Zeichen dient. Die von uns bisher citierten Beispiele bestätigen das zur Genüge.[105] Auf sie weist nun auch der Umstand, dass eine Prophetenlegende, die uns 1 Kön. 20, 35ff. erhalten ist, voraussetzt, dass die Propheten an ihrer Stirne kenntlich gewesen sind. Die Propheten zur Zeit der Omriden aber sind die Israeliten, unter denen wir aus den S. 266f. erörterten Gründen am ehesten ein Fortleben solcher alter Cultbräuche erwarten dürfen. Die Stelle lautet:

„Einer von den Prophetenjüngern aber sprach auf Geheiss Jahves zu seinem Genossen: ‚schlag mich doch!' Aber der Mann weigerte sich, ihn zu schlagen. (36) Da sprach er zu ihm: ‚weil du auf die Stimme Jahves nicht gehorcht hast, wird dich, wenn du von mir gehst, der Löwe schlagen'. Da ging er von ihm hinweg. Der Löwe aber traf ihn und schlug ihn. (37) Hierauf traf er einen andern Mann und sprach zu ihm: ‚schlag mich doch'. Und der Mann schlug ihn und schlug ihn wund. (38) Darauf ging der Prophet hin und stellte sich dem Könige in den Weg und verkleidete sich בָּאֵפֶר[106] über seinen Augen. (39) Und als der König vorüber kam, schrie er den König an und sprach: Dein Knecht war mit ausgezogen mitten in die Schlacht. Da trat ein Mann aus und brachte einen anderen Mann zu mir und sprach: ‚Bewache diesen Mann! Sollte er trotzdem vermisst werden, so wird deine Seele für seine Seele haften oder du wirst ein Talent Silber zahlen." (40) Während nun dein Knecht hier und dort zu thun hatte, war jener verschwunden! Da sprach zu ihm der König Israels: ‚Also lautet dein Urtheil: du hast selbst entschieden. (41) Er aber entfernte hurtig הָאֵפֶר von seinen Augen. (42) Da erkannte der König, dass es einer der Propheten sei." Der König ist Ahab. Die symbolische Handlung des Propheten tadelt, dass Ahab den kriegsgefangenen Syrerkönig Benhadad frei gegeben hat. Diesen stellt der Gefangene vor, den der Prophet zur Hut anvertraut erhalten haben will. Er lässt sich schlagen, damit ihn der König für einen im Kampfe verwundeten Krieger hält und anhört. Ueber den Augen aber macht sich der Prophet nicht etwa unkenntlich, damit der König seine Person nicht erkenne. Er ist ja nach dem Zusammenhange dem König deutlich persönlich unbekannt. Die Abnahme der Verhüllung bewirkt nur, dass der König erkennt, dass er einen Propheten vor sich hat. Deshalb kann sie aber auch nur den Zweck haben, zu verhindern, dass der König sofort erkennt, dass ein Prophet mit ihm redet. Dann aber ist die vom Propheten vorgenommene Verhüllung nur verständlich, wenn er auf der Stirn ein Merkmal seines Prophetenstandes getragen hat, das auf andere Weise nicht zu verdecken war.

Die Vermuthung, dass die Propheten zur Zeit der Omriden das alte Jahvezeichen auf der Stirn getragen haben, stimmt zu Elias' Fellschurz und Jonadab's Rolle auf das Beste. Es findet sich vielleicht aber sogar in der Stelle Sach. 13, 6 eine Spur davon, dass sich diese für unser Empfinden so fremdartige Sitte in den Kreisen der Propheten bis in die nachexilische Zeit erhalten hat. Ich stelle das mit Absicht nur als eine Möglichkeit hin.

Denn es sind Zweifel gestattet, ob uns der Text jenes Abschnittes heil überliefert worden ist, und es bedarf einer Emendation, um diese Beziehung auf das Prophetenzeichen zu gewinnen. Die Stelle spricht davon, dass in der messianischen Zeit die Abgötterei und die Prophetie ein Ende nimmt. Man schämt sich, Prophet gewesen zu sein, zieht den אַדֶּרֶת שֵׂעָר nicht mehr an und leugnet, früher geweissagt zu haben. Wenn ein solcher Prophet dann gefragt wird: „was sind das für Narben בֵּין יָדֶיךָ“, so führt er sie auf einen profanen Anlass zurück. Die Lesart: „zwischen deinen Händen“ ist sinnlos, da man dort keine Narben haben kann. Der Zusammenhang wird aber sofort verständlich, wenn wir annehmen, dass zwischen בֵּין und יָדֶיךָ durch Homoioteleuton ausgefallen ist: עֵינֶיךָ וְעַל, also: zwischen deinen Augen und auf deinen Händen. Die Nachbarschaft des אַדֶּרֶת שֵׂעָר dient dieser Vermuthung zur Bestätigung. Denn er kann seine Abstammung vom Fellschurze Elia's auch dann nicht verleugnen, wenn er ein härener Mantel gewesen sein sollte.

So wird es als wahrscheinlich gelten müssen, dass das Kainszeichen mit den ṭôṭâphôth Israels identisch oder mit ihnen verwandt gewesen ist. Für Kain eine Art Adelsdiplom und Document seines Jahvecultes, ist es von Israel nach den speciellen israelitischen Empfindungen umgedeutet worden, die das Leben und Treiben Kains einflösste. Die landläufige Vorstellung ist zwar im Unrechte, wenn sie von der Voraussetzung ausgeht, dass Kain der Stempel eines Verbrechens aufgedrückt worden sei, was sich schon in der jüdischen Deutung findet, aber wahrscheinlich im Rechte, wenn sie das Zeichen Kains auf Kains Stirne sucht.[107]

Ueber die Gestalt des Ṭôṭâphôth-Zeichens wissen wir gar nichts. Die Ueberlieferung schweigt darüber völlig. Und ein Schluss aus der Etymologie ist ganz unsicher. Es erscheint nicht zulässig, sich um desswillen unter ṭôṭâphôth einen Bandstreifen oder ein bandähnliches Ornament vorzustellen, weil das Prophetentargum Davids Armspange 2 Sam. 1, 10 und den Turban Ez. 24, 17. 23 durch טוטפתא ersetzt. Denn das geschieht, weil die Uebersetzer an die Thephillîn denken, die sie mit טוֹטָפוֹת identificieren. Uebersetzt doch Trg. Onkelos Exod. 13, 16. Dt. 6, 8. 11, 18 טוֹטָפוֹת geradezu mit תְּפִלִּין. Auch im Trg. I zu Esth. 8, 15 ist טוֹטָפָן nur eine Bezeichnung der Kopfthephilla.[108]

Unser Resultat ist nun aber auch für die Erklärung der Erzählung von Kain und Abel nicht ohne Bedeutung. Wir lernen daraus einmal, dass alle Reflexionen ihr Ziel verfehlen und die Deutung auf Abwege bringen müssen, die die Sage mit dem Vorher-

gehenden und Folgenden verknüpfen. Dann, dass für die Sage und ihre Deutung nur solche Züge von Bedeutung sind, die in dem Leben und Treiben der Keniter ihren Hintergrund haben. Die Reflexionen über die nach dem Sündenfall rasch wachsende Macht der Süude sind ebenso Spinnewebe, wie die Versuche, die Sage für die Entwickelung des Opfercultus zu verwerthen. Höchstens der Redactor, der die Sage hier placiert hat, könnte an solche Dinge gedacht haben. Doch ist das auch wenig wahrscheinlich. Ebenso ist es ganz überflüssige Mühe, sich den Kopf darüber zu zerbrechen, weshalb Gott Kains Opfer nicht annimmt, wohl aber das Abels und wodurch er das zum Ausdrucke bringt. Das sind für die Erzählung nichts als Hülfslinien, um den Mord zu erklären. Diesen braucht die Sage, um Kains unruhiges Leben und das Jahvezeichen der Keniter zu deuten. Daher fehlt auch jede Reflexion darüber, weshalb Gott Kain der Blutrache entzieht. Dass er ihr entzogen worden ist, lehrt ja der Augenschein. Auch die Figur Abel's ist für die Sage ohne specielles Interesse. Was die Sage vom Ahnen Kain erzählt, hat für sie nur insoweit Bedeutung, als es den Zustand der Keniter erklärt. Die Hülfslinien aber, die die Sage zieht, um die Entstehung dieses Zustandes erklären zu können, sind ihr gleichgültig. Wer es nöthig findet, sie zu ergänzen,[109] zerstört die Naivetät der Erzählung, trägt in sie fremde Gedanken ein und ist daher von ihrem Verständniss weit entfernt.

2. Der Thurm zu Babel.

Es war meine Absicht, der Abhandlung über das Kainszeichen (s. S. 229 ff, ZATW. Jahrg. 1894, S. 250 ff.) eine Besprechung des Mythus vom Thurmbau zu Babel und von der Sprachverwirrung folgen zu lassen, über dessen Zugehörigkeit zur gleichen jahvistischen Schicht wie Gen. 2. 3 auf S. 245 (a. a. O. S. 274 ff.) bereits gesprochen worden ist. Ich dachte in Anknüpfung an die Ausführungen Budde's, der Urgeschichte S. 385 ff. für die palästinische Herkunft dieser Erzählung eingetreten ist, zu zeigen, dass sie zwar ihre jetzige Gestalt in Palästina erhalten hat, dass wir aber als ihre ursprüngliche Heimath Babylonien anzusehen haben. Es sollte das ausser anderem durch den Nachweis erhärtet werden, dass in Gen. 11, 1—9 ein ursprünglich polytheistischer Mythus vorliegt, der nur durch ein sehr primitives Mittel, nämlich durch einige Streichungen, seines polytheistischen Charakters beraubt worden ist. Man hat sich damit begnügt, zwischen v. 5 und 6 einen Satz zu streichen, der neben dem in der Götterversammlung die Zerstörung des Thurmes und die Sprachverwirrung anrathenden Gott noch andere Götter nannte. Hinter v. 7 aber dürfte ein Satz gestrichen worden sein, der das Einschreiten der Götter und die Zerstörung des Bauwerks schilderte. Im Uebrigen genügte, an die Stelle jenes Gottes Jahve zu setzen. Der Beweis ist aus v. 5 und 7 zu führen.

Nach v. 5 steigt Jahve zur Erde herab. Wenn er nun v. 7 spricht הָבָה נֵרְדָה, so muss er inzwischen von diesem Abstieg wieder zu dem Orte zurückgekehrt sein, von dem er abgestiegen war. Sonst könnte er nicht zum Hinabsteigen auffordern. Hieraus wie aus dem שָׁם in v. 7 folgt aber weiter, dass er v. 6 und 7 nicht auf Erden, etwa bei Besichtigung des Thurmes unter dem Eindruck des Geschauten, spricht, sondern nach seiner Rückkehr. Es ist die Begründung der Aufforderung zu einem gemeinsamen

Abstieg aller Götter. Dass er dorthin zurückgekehrt ist, von wo er nach Babel abgestiegen war, muss sonach, wenn anders wir den Erzähler für einen verständigen Mann halten, zwischen v. 5 und v. 6 erzählt gewesen sein. Lesen wir es jetzt nicht mehr, so wird man auf den Schluss geleitet, dass es zum Wegfall gekommen ist.

Nun ist aber die Annahme sehr unwahrscheinlich, dass eine klaffende Lücke dieser Art durch Zufall, etwa durch ein Abschreiberversehn entstanden ist. Sie wird auf bewusste Streichung zurückzuführen sein. Die Annahme einer solchen aber empfiehlt sich nur dann, wenn ein Motiv für sie auffindbar ist. Dieses aber ergibt der Inhalt von v. 6 und 7.

Spricht Jahve die Aufforderung הבה נרדה v. 7 nach seiner Rückkehr von der Besichtigung des Thurmbaues, so stellt v. 6 eine Berichterstattung über das vor, was er vorgefunden hat. Sich selbst einen solchen Bericht abzustatten hat er so wenig Veranlassung, wie sich selbst aufzufordern, hinabzusteigen. Hätte es sich zudem im Mythus von Haus aus nur um ein Einschreiten Jahves gehandelt, so würde nicht zu verstehen sein, weshalb es verschoben wird. Es würde naturgemäss sofort erfolgen, nachdem sich Jahve durch den Augenschein von den Absichten der Menschen überzeugt hatte, vgl. sein Einschreiten in Sodom Gn. 19. Schreitet Jahve nicht sofort ein, kehrt er vielmehr zu dem Orte zurück, von dem er zur Besichtigung des Thurmbaus aufgebrochen ist, erstattet er dort Bericht, fordert er dort auf, hinabzusteigen, so ist es nicht möglich, die Worte הָבָה נֵרְדָה als Selbstaufforderung zu fassen. Die Aufforderung zum Einschreiten richtet sich dann an Genossen, denen er den Vorschlag macht, die Sprache der Menschen zu verwirren, damit sie sich nicht noch an die Ausführung grösserer Pläne begeben. Jahve hat keine Genossen, mit denen er gemeinsam handelt. Er schliesst andere Götter aus. Eben deshalb musste fallen, was zwischen v. 5 und 6 einst gelesen wurde. Und hieraus folgt, dass, was von Jahve jetzt erzählt wird, ursprünglich von einem heidnischen Gotte berichtet wurde.

Sonach ist nach v. 5 einst zu lesen gewesen, dass Jahve, oder genauer der heidnische Gott, an dessen Stelle Jahve getreten ist, zu seinen Mitgöttern zurückgekehrt ist und ihnen von dem berichtet hat, was er gesehn hatte. Die Berichterstattung selbst ist stehn geblieben, jenes aber gestrichen worden. Hinter v. 7 war dann erzählt, dass die Götter hinabsteigen und das Bauwerk der Menschen vernichten. In v. 8 genügte es, Jahve an die Stelle der Götter zu setzen, die nach dem ursprünglichen Wortlaut die Sprachverwirrung bewirkt haben werden.

Das Mittel ist wie gesagt ein sehr primitives, die polytheistische Grundlage schaut noch deutlich durch. Daraus aber folgt, dass die Erzählung entweder aus einer geschriebenen polytheistischen Grundlage aufgenommen und umgestaltet worden ist, oder, wenn der Erzähler aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben sollte, dass ihm in dieser eine in keiner Weise ihres polytheistischen d. h. aber fremden Characters beraubte, sonach eine noch nicht lange eingewanderte Erzählung sich dargeboten hat. Durch eine blosse und dabei recht unvollkommene und ungenügende Federarbeit, nicht durch die umdichtende Phantasie der Erzähler, ist der Mythus jahvistisch gestempelt worden. Dann ist aber das wahrscheinlichere, dass eine geschriebene Grundlage benutzt worden ist, dass also eine literarische Uebernahme stattgefunden hat. Auch in den andern Mythen der Genesis von gleichem Ursprunge liegt die polytheistische Grundlage noch dicht unter der Oberfläche. In Gen. 1 gelingt es fast durchweg, die monotheistischen Schichten abzuheben, ohne dass die dazwischen und darunter liegenden polytheistischen beschädigt werden. Hieraus allein folgt schon, dass es sich bei Gen. 1 u. 11 — es gilt mit gewissen Einschränkungen auch von Gen. 2. 3. 6, 1—9, 19 — nicht um Stoffe handelt, die seit Alters in Israel im Umlaufe waren, und dass auf einem falschen Gleise ist, wer ihre Einwanderung in Israel in die graue Vergangenheit setzt, von der sich freilich viel behaupten lässt, da wir über sie blutwenig wissen. Diese Stoffe würden sonst viel gründlicher umgestaltet worden sein.

Eben im Begriffe, mein Manuscript druckfertig zu machen, erhalte ich das Buch H. Gunkel's, Chaos und Schöpfung. Göttingen 1895. In diesem lese ich S. 149: „Auch die Turmbausage weist mehrfache Verdunkelungen auf: 11, 7 redet Jahve zu andern göttlichen Wesen, ohne dass gesagt würde, zu welchen; Vers 5 berichtet, dass Jahve zur Erde herabgestiegen sei, Vers 6f. setzen dann voraus, dass Jahve wiederum im Himmel sei, ohne dass inzwischen erzählt worden wäre, dass er dorthin hinaufgefahren; auch die Art, wie Jahve dem Bau ein Ende gemacht hat, wird nicht berichtet."

Ich habe nun keinen Grund, mich darüber zu wundern, diese Sätze in H. Gunkel's Buch zu finden. Denn ich habe ihm vor einigen Jahren gelegentlich eines Besuches, den er mir hier abstattete, meine Beobachtungen über Gen. 11, 5—7 mitgetheilt, indem ich ihm den Sachverhalt am Texte demonstrierte und ihm zeigte, dass Kautzsch und Socin zwar einen Anstoss gespürt, aber sich die Erkenntniss des Sachverhaltes versperrt haben, in-

dem sie ויאמר יהוה v. 6 durch: „da befand (in 2. Aufl. erwog) Jahve“ und הבה נרדה ונבלה v. 7 durch: „aber ich will hinunter und in Verwirrung bringen“ übersetzt haben. Er hat das wohl nur vergessen, oder will mir die Mühe ersparen, sie drucken zu lassen und das Odium einer neuen Ketzerei auf mich nehmen zu müssen, was gewiss sehr zuvorkommend und selbstlos gehandelt ist.

So brauche ich nur auf etwas hinzuweisen, was ich damals nicht mitgetheilt habe, und daran zu erinnern, dass ich einen Schluss, den Gunkel aus v. 5—7 zieht, für ungenau halte.

Wie mir scheint, wird durch meine Beobachtung definitiv der alte Streit entschieden, ob Flav. Josephus, Arch. I, 5, 3 die ursprüngliche Meinung der Sibylle wiedergibt, also eine heidnische Sibylle citiert, wenn er — wahrscheinlich Alexander Polyhistor excerpierend[110] — schreibt πάντων ὁμοφώνων ὄντων τῶν ἀνθρώπων πύργον ᾠκοδόμησάν τινες ὑψηλότατον ὡς ἐπὶ τὸν οὐρανὸν ἀναβησόμενοι δι᾽ αὐτοῦ. οἱ δὲ θεοὶ ἀνέμους ἐπιπέμψαντες ἀνέτρεψαν τὸν πύργον καὶ ἰδίαν ἑκάστῳ φωνὴν ἔδωκαν. καὶ διὰ τοῦτο Βαβυλῶνα συνέβη κληθῆναι τὴν πόλιν, oder ob sein οἱ θεοὶ Correctur eines monotheistischen Singulars ist, wie denn der uns Orac. Sibyll. III, 99ff. erhaltene Spruch der Sibylle eine monotheistische Fassung darbietet, vgl. v. 101f. αὐτίκα δ᾽ ἀθάνατος μεγάλην ἐπέθηκεν ἀνάγκην πνεύμασιν. Gruppe, die griechischen Culte u. Mythen, Leipzig, 1887 I, S. 682f. hat schon richtig hervorgehoben, dass an und für sich die Annahme recht unwahrscheinlich ist, der Monotheist Josephus habe einen ursprünglichen Singular in den Plural verwandelt. Weist nun die Genesisstelle auf eine ältere polytheistische Fassung des Mythus hin, so schwindet jeder Anlass, an dem οἱ θεοί des Josephus Anstoss zu nehmen. Denn es ist damit auch abgesehn von der von Gruppe a. a. O. S. 679 A 6 verglichenen fab. 143 des Hyginus die Existenz einer polytheistischen Fassung des Mythus und dazu ihre Priorität vor der monotheistischen nachgewiesen. Das in der Sammlung sibyllinischer Orakel stehende Orakel ist dann vielmehr für auf Grund von Gen. 11 monotheistisch corrigiert zu halten. Dies um so mehr, als es in der Rolle, die es den Winden bei der Zerstörung des Thurmes zuweist, mit der heidnischen Version bei Josephus übereinstimmt, überhaupt in dieser wie in der Verknüpfung des ersten Krieges mit der Sprachverwirrung auf eine heidnische Grundlage zurückweist, vgl. Gruppe a. a. O. S. 679.

Ungenau aber ist es, wenn Gunkel als Meinung von Gen. 11 einsetzt, Jahve sei vom Himmel herabgestiegen, sei dorthin zurückgekehrt und habe dort v. 6f. gesprochen. Es ist das zwar nicht unmöglich, aber es ist wenig wahrscheinlich und es ist jedenfalls

nicht prägis. Sind wir wirklich im Bereiche der babylonischen Mythologie, so ist an den הַר מוֹעֵד zu denken, wie S. 245 (ZATW, Jahrg. 1894, S. 275) bemerkt worden ist. Aber auch wenn in dem gestrichenen Passus der Himmel gemeint gewesen sein sollte — in der mit 11, 5. 7 verglichenen Stelle 18, 21 ist es nicht der Fall, sondern אֵרְדָה nach וַיִּשְׁקְפוּ v. 16 zu erklären — so würde zu fragen sein, woran dabei eigentlich gedacht ist. Himmel und Himmel ist nicht immer und überall dasselbe. Dass sehr mannigfaltige Vorstellungen bei diesem Punkte zu unterscheiden sind, lehrt ein Vergleich von Jes. 14, 13ff. mit Psalm 104, 3.

Auch sonst lässt Gunkel bei der Verwendung der Stellen, die er als Zeugniss für das Vorhandensein des Glaubens an Jahves Aufenthalt im Himmel anführt, der, wenn er Gen. 11 vorläge, die Folge der Aufnahme einer heidnischen Auffassung sein würde, die wünschenswerthe Genauigkeit vermissen. S. 157 citiert er zum Beweis, dass dieser Glaube schon den ältesten Zeiten eigen gewesen sei, ausser unserer Stelle noch Gen. 28, 12. 1 Kön. 22, 19. Keine dieser beiden Stellen stammt aus „ältester Zeit". Gen. 28, 12 handelt es sich, wie die Engel im Plurale zeigen, günstigen Falls um eine jüngere Schicht in E, wenn nicht um eine die Darstellung von J und E verknüpfende redigierende Hand. Dass weiter 1 Kön. 22, 19 wegen sprachlicher Anstösse den Verdacht erweckt, corrigiert zu sein, und ausserdem an den Prolog des Hiob erinnert, ist längst bemerkt worden. Sollte die Stelle wirklich dem alten Gefüge der Erzählung angehören, was fraglich erscheint, so würde sie nur ein weiteres Argument für die Ansicht darbieten, dass die historisch so werthvollen Quellenbelege des Königsbuchs über die Omriden durch Vermittelung einer jungen Feder ins Königsbuch gekommen sind, wofür sich ja z. B. auch aus 2 Kön. 3 Instanzen erheben lassen. Wenn aber Gunkel fortfährt „vgl. Gen. 19, 24 etc.", so ist zu bemerken, dass Gen. 19, 24 keinesfalls im ursprünglichen Wortlaute vorliegt. In מאת יהוה מן־השמים ist eine Bestimmung zu streichen. Streicht man מן־השמים, so fällt das Feuer aus der Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt. Deshalb wohnt er noch nicht im Himmel. Nimmt man aber an, es sei מאת יהוה Glosse, so folgt auch daraus, dass Jahve Feuer vom Himmel fallen lässt, noch nicht, dass er dort wohnt. Es fällt doch auf, dass Spätere so bemüht gewesen sind, dem Glauben, dass Jahve im Himmel wohnt, zu seinem Rechte zu verhelfen, vgl. Gen. 21, 17. 22, 11.

Mit der Verwendung solcher Stellen steht ja freilich Gunkel nicht allein. Neulich hat sie auch Giesebrecht vorgetragen[111]

neben anderem, was mir weder neu noch richtig zu sein scheint[112]. Aber Giesebrecht prätendiert auch nicht wie Gunkel eine besondere Methode der Untersuchung zu befolgen.

Einen Theologen berührt es eigenthümlich zu sehn, mit welchem Eifer für das vorexilische Israel die Vorstellung reclamiert wird, dass Jahve im Himmel wohne. Nur hierum handelt es sich ja doch, und es wäre denkbar, dass Israel dies von heidnischen Göttern, nicht aber von seinem Jahve angenommen hätte. Die Vorstellung, dass Gott im Himmel wohnt, hat religiöse Bedeutung, wo sie im Zusammenhange mit dem Gedanken der Transcendenz Gottes steht. Stellt man sich — und das ist mit dem Jahve der vorexilischen Zeit der Fall — einen Gott als innerweltliches Machtwesen vor, so ist in der Vorstellung von Gottes Wohnung die Höhenlage antiker heidnischer Religion nicht überschritten, man möge nun Gott im Himmel, auf dem Sinai oder in einem Heiligthum des Landes wohnend glauben.

Gunkel gibt mir auch noch dadurch Veranlassung, darauf hinzuweisen, dass seine Ausführungen an Präcision zu wünschen übrig lassen, dass er mehrfach für eine vorsichtigere Behandlung biblisch-theologischer Fragen plaidiert und dabei S. 156 f. zum Belege eines vorschnellen Schlusses citiert, was ich in der Geschichte des Volkes Israel II, 73 von der Bedeutung des Glaubens des Deuterojesaia an Jahve's Weltschöpfung geäussert habe. Gunkel findet, dass der Schluss, dass erst das Exil in Israel den Glauben an die Schöpfung gezeitigt habe, zu vorschnell sei. Er meint, unsere Quellen lehrten nur, dass er erst damals ein Hauptgedanke der Religion Israels geworden sei. Trotzdem könne er sehr wohl schon früher bestanden haben.

Hiermit ist indessen der Gegensatz, in dem sich Gunkel's Vorstellungen zu den meinigen befinden, nicht genau angegeben. Ich habe freilich behauptet und behaupte es auch jetzt, dass der Glaube an die Erschaffung der Welt durch Jahve erst im Exile ein integrierender Bestandtheil des Jahveglaubens geworden ist. Ich habe aber niemals angenommen, dass der Gedanke, dass Jahve die Welt geschaffen habe, vor Deuterojesaia niemals in Israel gedacht und ausgesprochen worden sei, ich habe nur die Vorsicht geübt, zwischen Jahveglauben und von aussen eingedrungener Speculation zu unterscheiden.

S. 76 desselben Bandes meiner Geschichte konnte Gunkel lesen: „Hier (nämlich bei Deuterojesaia) liegt also nicht die Lösung eines kosmologischen Problems, sondern einer religiösen Frage vor, es ist religiöser Stoff, welcher eine Kräftigung des

Glaubens an den Heilsgott bedeutet. Eben deshalb ist diese Gottesvorstellung nicht wieder verloren gegangen, vielmehr in den Mittelpunkt des Glaubens gerückt. Sie hat ganz andere Wirkungen geübt, als die Vorstellung vom Weltschöpfer, welche wir Gen. 2. 3 treffen. Darnach hat man schon ein Jahrhundert früher in Israel von der Erschaffung der Welt durch Jahve zu reden gewusst, aber eine Bedeutung für die Religion hat diese Erzählung, wie wir gesehn haben, zunächst nicht zu gewinnen vermocht. In ihr lag eben nur die Uebertragung dessen auf den Volksgott vor, was heidnische Speculation über die Erschaffung der Welt ersonnen hatte. Es war ein für den Glauben zunächst bedeutungsloses Stück des Welterkennens, denn die Beziehungen Jahves zu Israel streifte es nicht. Daher blieb es ein Theologumenon und ging nicht in den religiösen Gemeinbesitz der Nation über".

Ebensowenig ist es mir je in den Sinn gekommen, zu übersehn, dass schon in alter Zeit die religiöse Antwort auf die Frage, woher dies oder jenes komme, gelautet haben wird, Jahve hat es gemacht, vgl. Geschichte I, 428. Das ist aber gleichfalls kein Schöpfungsglaube.

Wie mir scheint, eignet sich meine Darstellung recht wenig dazu, zur Folie für H. Gunkel's, wie er am Ende glaubt, vollkommnere Methode zu dienen.

3. Die Eiferopferthora.

In der Eiferthora Nu. 5, 11—31 ist uns ein Stück uralter cultischer Gewohnheiten erhalten, das wegen seines absonderlichen Inhaltes schon lange aufgefallen und mit den Gottesurtheilen heidnischer Religionen, insbesondere mit cultischen Sitten afrikanischer Völker verglichen worden ist[113]. Hier wie dort dient ein vom Priester bereiteter, mit geheimnissvollen Kräften ausgestatteter, vom Verdächtigen unter Beschwörung zu trinkender Trank dazu, Schuld oder Unschuld an den Tag zu bringen. Tritt sonst der an heiliger Stätte vom Priester ausgesprochene Fluch zu diesem Zwecke in den Dienst der Rechtspflege, wovon wir auch im Alten Testamente deutliche Spuren haben, vgl. Lv. 5, 1. Ri. 17, 2. 2 K. 8, 31 f. Spr. 29, 24, so ist hier der Fluch mit einem eigenthümlichen Opfer und der Bereitung und dem Genusse jenes Trankes verbunden.

Der Abschnitt über das Eiferopfer dürfte aber mehr lehren, als dass in bestimmten Fällen wirklicher oder vermeintlicher Untreue des Eheweibes ein Opfer gebracht worden ist, um über seine Schuld ins Klare zu kommen, und dass man in diesen es Gottes Urtheil anheimgegeben hat, dass entweder die rechtlich nicht zu beweisende Schuld ihre Sühne findet, oder das ohne Grund verdächtigte Eheweib die ehelichen Rechte und die Achtung des Gatten zurückgewinnt. Wie mir scheint folgt vielmehr aus Nu. 5, 11 ff., dass im hebräischen Alterthum über den speciellen Fall ehelicher Untreue hinaus eine bestimmte Abart des Mehlopfers zur Ermittelung einer Schuld in Anwendung gekommen ist, während nur die specielle Verwendung auf die eheliche Untreue Eingang in das Gesetz gefunden hat.

Dass man auf diesen Umstand noch nicht aufmerksam geworden ist, dürfte damit zusammenhängen, dass man bisher auf den zusammengesetzten Character der Eiferopferthora trotz der vielen Widersprüche und Wiederholungen in der Darstellung noch

nicht aufmerksam geworden ist. Deshalb, und weil dieses Factum zugleich für die Vorstellungen von der Entstehung des Priestercodex nicht ohne Belang ist, will ich im Folgenden versuchen, die Fäden der beiden Thorot auseinanderzuwirren, die in Nu. 5, 11—31 von einer redigierenden Hand zu einem Gewebe vereinigt worden sind.

Den Verdacht, dass Nu. 5, 11—31 nicht einheitlich ist, erweckt schon der Umstand, dass dieser Abschnitt eine Einleitung und eine mit dieser nicht völlig harmonierende Unterschrift hat: die eine oder die andere ist überflüssig.

Die Ueberschrift v. 11. 12a וידבר יהוה אל־משה לאמר דבר אל־בני ישראל ואמרת אלהם ist die aus dem Buche Leviticus wohlbekannte Formel, durch welche dort die Codificationen älteren Brauches eingeführt werden, und weist darauf hin, dass wir hier einen Abschnitt von derselben Art vor uns haben. Sie stösst sich mit der Unterschrift זאת תורת הקנאת וגו׳ v. 29 f. Aber auch durch den ganzen Verlauf der Darlegung ist die Thora nach Inhalt und Form nicht einheitlich. Von Anfang bis zu Ende ist zweifache Art der Betrachtung, sind verschiedene Ausdrücke für dieselben Dinge und Begriffe zu belegen.

Gleich zu Anfang wird der Fall, dessen Behandlung die Thora regeln soll, verschieden construiert. Nach v. 12 f. wird vorausgesetzt, dass ein Eheweib sich wirklich einer Untreue schuldig gemacht hat, aber nicht zur Rechenschaft gezogen werden kann, da die That gerichtlich nicht nachweisbar ist, weil sie weder vom Mann ertappt worden ist, noch Zeugen ihres Thuns vorhanden sind. Hier handelt es sich darum, dass die Sünde mit Gottes Hülfe ihre Strafe findet, damit der Mann nicht für die Sünde seines Weibes mit büssen muss. Es ist dies eine Auffassung, die v. 31 uns wieder deutlich entgegentritt. Ganz anders v. 14. Hier wird von vornherein mit den beiden Möglichkeiten gerechnet, dass das Weib schuldig oder unschuldig sein kann. Es wird sonach alles unter den Hauptgedanken der Eifersucht gerückt, der begründet oder unbegründet sein kann. Es wird daher von vornherein darauf reflectiert, dass das Weib eventuell durch den Trank rehabilitiert und die Fortsetzung des ehelichen Lebens ermöglicht wird. In Zusammenhang hiermit stehn in v. 28b die Worte וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע, die Dillmann nicht verstanden hat, wenn er sie deutet „mit der Fähigkeit, befruchtet zu werden und Kinder zu zeugen, begabt werden oder bleiben (wenn sie es schon vorher war)“. Es ist vielmehr daran gedacht, dass der Ehemann, nachdem sich das Weib, um seinen Argwohn zu beseitigen, dem Ordale unter-

worfen hat, den ehelichen Verkehr wieder aufnimmt. Der Trank bewirkt beim unschuldigen Weibe, dass es empfängt, beim schuldigen schweres Siechthum.

Zweimal wird das verdächtige Weib vor Jahve gestellt: v. 16, denn אֹתָהּ kann wegen v. 25 f. sich nur auf das Weib und nicht auf die Mincha beziehn, und v. 18.

Dagegen ist es zweifelhaft, ob der das Gottesurtheil herbeiführende Trank zweimal und zwar nach verschiedenem Recept bereitet wird. Nach v. 17 wird er bereitet, indem der Priester Staub vom Boden des Heiligthums in heiliges[114] Wasser schüttet, das er in einer thönernen Scherbe gefasst hat. v. 23 erfahren wir weiter, dass ein mit den vom Priester gesprochenen Flüchen beschriebenes Blatt im Wasser abgespült wird. Da Staub vom Heiligthum an und für sich nicht mit bestimmten Kräften ausgestattet ist, so scheint es möglich, dass die v. 28 beschriebene Manipulation mit dem nach v. 17 bereiteten Trank vorgenommen wird. Es ist hierauf später zurückzukommen.

Das Auffallendste aber ist wohl, dass der Priester das Weib zweimal beschwört. v. 19. 20 beginnt er damit, sie für den Fall der Unschuld von den Wirkungen des Trankes freizusprechen. Der Nachsatz zu dem andern Fall, dass sie schuldig ist, fehlt hinter v. 22. Er kann nur in v. 24 gefunden werden, in dem der Priester das schuldige Weib den Wirkungen des Trankes übergibt. Diese Darstellung geht sonach von der Annahme der Schuld des Weibes aus, v. 21 aber steht eine zweite Beschwörung. Der Priester spricht die אָלָה d. h. die feierliche Verfluchung aus, die das Weib durch sein אָמֵן וְאָמֵן zur eigenen שְׁבֻעָה macht v. 22.

Dass das Weib das Wasser zu trinken bekommt, wird gar dreimal ausgesagt. Und zwar gibt es ihr der Priester nach v. 29, bevor er die Mincha darbringt, während es nach v. 27 erst nach Darbringung der Mincha geschieht. Und dass dies die richtige Reihenfolge der Ceremonien sei, betont v. 26[b] וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמָּיִם. Nun fehlen in LXX Pes. in v. 27 die Worte וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם. Sie scheinen aber durch Homoioteleuton ausgefallen zu sein und sind daher in MT für ursprünglich zu halten. Dagegen sind die Schlussworte von v. 25[b] augenscheinlich darauf berechnet, eine Darstellung, nach der der Priester den Trank vor Vollzug des Opfers reicht, zu Gunsten einer andern zu corrigieren, nach der es erst nachher erfolgt. Sie sind sonach eine redactionelle Correctur zu v. 24, der auf Grund von v. 27 corrigiert wird. Sonach ist auch bei diesem Punkte eine doppelte und zwar einander widersprechende Darstellung nachgewiesen.

Dem entspricht es genau, dass auch in den technischen Ausdrücken, die die Thora bietet, eine doppelte Ausdrucksweise nachgewiesen werden kann. Von dem Opfer heisst es v. 15: כִּי־מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן, v. 18 aber lesen wir מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוּא. Beobachtet man nun, dass das Ganze nach der Unterschrift v. 29 eine תּוֹרַת הַקְּנָאֹת sein soll, so wird man auf die Vermuthung geführt, dass zwei Darstellungen mit einander verschmolzen worden sind, von denen die eine das Opfer מִנְחַת זִכָּרוֹן, die andere מִנְחַת קְנָאֹת nennt. Darin liegt zugleich eine verschiedene Betrachtungsweise. Das einemal ist es als ein Opfer aufgefasst, das die gerichtlich nicht zu belangende Schuld des Weibes bei Jahve einklagt, das anderemal als ein Opfer, das dem eifersüchtig gewordenen Manne Klarheit verschafft. Das stimmt auf das Beste zu der doppelten Construction des Falles, die nach S. 281 in der Thora vorliegt.

Ebenso wird der zum Gottesurtheile verwandte Trank verschieden benannt. Er heisst 1) מֵי הַמָּרִים v. 21, 2) מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים v. 18. 19. 24. 3) הַמַּיִם הַמְאָרְרִים v. 22. 27. Es legt das die Vermuthung nahe, dass zwei Darstellungen in einander gewoben worden sind, von denen die eine den Trank מֵי הַמָּרִים „Wasser der Bitterkeiten“ d. h. doch wohl Wasser, das schlimme Krankheit bewirkt, die andere הַמַּיִם הַמְאָרְרִים wohl „fluchendes Wasser“ d. h. Wasser, dass eine Verfluchung übermittelt, nannte. Dass auch diese Verschiedenheit eine verschiedene Auffassung der Sache in sich birgt, bedarf keines Nachweises.

Endlich finden sich in der Thora, wie dies für aus verschiedenen Quellen zusammengearbeitete Abschnitte charakteristisch ist, neben verschiedenen Ausdrücken für dasselbe solche, die aus zwei verschiedenen zusammengewoben erscheinen. Von der Untreue des Weibes wird gebraucht: תִּשְׁטֶה und מָעֲלָה מַעַל, v. 12, נִטְמְאָה v. 13. 14. 28, שָׁטְתִית טָמְאָה v. 19, שָׁטְתִית וְכִי נִטְמֵאת v. 20, נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל v. 27. Ebenso beurtheilt sich v. 13 וְנֶעְלַם neben וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה מֵעֵינֵי אִישָׁהּ, während zweifelhaft bleibt, ob v. 28 וְאִם לֹא נִטְמְאָה neben וּטְהֹרָה הִיא ebenso zu beurtheilen oder für eine pleonastische Ausdrucksweise zu halten ist, wie sich solche im gesetzlichen Stil auch sonst finden.

Kommt nun noch die Beobachtung hinzu, dass verschiedene Verse stark überfüllt sind, so besonders v. 12 und 13, und dass sich Wiederholungen finden, vgl. v. 14 mit v. 30, so wird man zu der Vermuthung gedrängt, dass die Thora Nu. 5, 11—31 ihre jetzige Gestalt einer redigierenden Hand verdankt, die zwei verschiedene Darstellungen zu einer verschmolzen hat. Es erscheint

bei diesem Sachverhalt von vornherein unwahrscheinlich, dass die jetzige Gestalt der Thora durch Ueberarbeitung einer älteren Grundlage durch PC entstanden ist, was Dillmann zur Erklärung des Habitus des Abschnittes vermuthet hat.

Die Probe darauf, ob die Vermuthung, dass die Eiferopferthora aus zwei Darstellungen durch einen Redactor zusammengearbeitet worden ist, richtig ist, kann nur dadurch gemacht werden, dass man beide wieder auseinanderzunehmen versucht. Als Ausgangspunkt und Richtschnur wird man dabei nach dem oben Ausgeführten zu nehmen haben, dass die eine Darstellung, wenn sie von dem Gedanken der Schuld der Frau ausgeht, dann zugleich an eine Mincha denken wird, welche die Schuld des Weibes einklagt, während die andere, wenn sie die Schuld des Weibes in suspenso lässt, damit eben das Ganze unter den Gesichtspunkt der Eifersucht des Mannes rückt. Danach wird zu versuchen sein, eine Thora über die מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן und eine eben solche über die מִנְחַת הַקְּנָאֹת zu scheiden. Der Kürze halber bezeichne ich die erste als A, die zweite als B.

Nach diesem Gesichtspunkte würde v. 11 und 12 A zuzuweisen sein, desgleichen v. 13 mit Ausnahme von וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה, durch deren Herausnahme die Ueberfüllung des Verses beseitigt wird und die zudem sich mit v. 14 eng berühren. Sie sind B zuzuweisen. Auf der Stufe dieses steht auch ganz v. 14. Aber was er sagt, kehrt v. 30 mit Ausnahme von וְהִיא נִטְמָאָה und וְהִיא לֹא נִטְמָאָה nochmals wieder und zwar in besserem Hebräisch. Nun aber bildet v. 30 die unmittelbare Fortsetzung von v. 29. Beide zusammen stellen deutlich einen v. 11—13 völlig parallel laufenden Eingang einer Thora vor, nur dass in ihnen eben der Gedanke des וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה, der die Ueberfüllung von v. 13 bewirkt, und im Gegensatz zu ihm ein וְהִיא לֹא נִטְמָאָה vermisst wird, das v. 14 bietet. Diese beiden Fälle waren im Zusammenhange mit dem sonstigen Inhalte von v. 29 f. zu entwickeln. Der R. hat sonach den Eingang von B an das Ende gesetzt, da er die Thora mit dem Eingang von A einleitete, jedoch in diesen die Bestandtheile von B aufgenommen, die er am Eingang für nöthig hielt. Der Eingang von B ist wieder herzustellen, indem man וְנִסְתְּרָה וְהִיא נִטְמָאָה an den Schluss von 29, die drei letzten Worte v. 14 an den Schluss von v. 30[a] setzt. Der übrige Inhalt von v. 14 ist redactioneller Herkunft. In dem zweimaligen grammatischen Schnitzer וְעָבַר עָלָיו רוּחַ־קְנָאָה v. 14 neben תַּעֲבֹר v. 30 verräth sich die Hand des Redaktors [115].

v. 15—18 bilden einen grösseren Zusammenhang. Doch stossen

sich in diesem die letzten Worte von v. 16 וְהֶעֱמִידָהּ לִפְנֵי יְהוָה, die sich nur auf das Weib, nicht auf das Opfer beziehn können, mit dem Eingang von v. 18 וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה. Ebenso beweist מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן v. 15b und hinwiederum מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוּא v. 18, dass diese Sätze durch eine redigierende Hand geformt worden sind. Da sich v. 15 ohne Weiteres an v. 13 anschliessen lässt, so wird man v. 15 und 16 A zuzuweisen haben; desgleichen aber v. 18, mit Ausnahme der 6 ersten Worte, die zu B gehören. Denn מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוּא nimmt sich aus, als sei einem ursprünglichen מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן zur Ausgleichung mit B ein מִנְחַת קְנָאֹת הוּא zugefügt worden. Doch muss als möglich zugegeben werden, dass die Worte וּפָרַע וגו' in B ihr Aequivalent gehabt haben. Bei v. 17 ist die Entscheidung zweifelhaft. Ist v. 23, wovon später zu sprechen ist, B zuzuweisen, so fragt sich, ob die Versetzung des Wassers mit Staub nicht Aequivalent der Abwaschung des Fluchzeddels ist. Dann gehörte v. 17 zu B. Andererseits setzt v. 17 den vorausgehenden Vers unmittelbar fort, und etwas der Art muss auch A enthalten haben. Möglicherweise ist der Vers aus beiden Darstellungen zusammengewoben. Doch ist auch darauf hinzuweisen, dass das Abwaschen des Fluchzeddels deulich ein jüngerer Brauch ist, der zu dem älteren, das Wasser mit Staub vom Heiligthum zu versetzen, hinzugetreten sein kann. Er setzt eine ziemliche Verbreitung der Schrift voraus und entspricht dem Brauche des Orients, Heiltränke durch Abwaschen von mit Zaubersprüchen oder Koranversen beschriebenen Zeddeln herzustellen. Folglich schliessen sich v. 17 und v. 23 nicht nothwendig aus, und v. 17 wird daher im Folgenden zu A gerechnet. Von den beiden Beschwörungen, die v. 19f. und v. 21 enthalten, hängt die zweite wegen אָלָה mit v. 27 zusammen. Dieser Vers aber wird wegen נִטְמְאָה B zuzuweisen sein. Sonach und wegen der Rückbeziehungen auf v. 12f. gehören v. 19f. zu A.

v. 22 ist zusammengesetzt. v. 22a enthält den nach v. 20 fehlenden Nachsatz, v. 22b das Wort der Frau, durch das diese sich die priesterliche אָלָה aneignet. Sonach gehört v. 22a zu A, v. 23b zu B.

v. 23 wird durch הָאָלֹת הָאֵלֶּה zu A gewiesen, denn in B handelt es sich um eine priesterliche אָלָה, die als Ganzes durch das Amen des Weibes angeeignet wird. מֵמֵי הַמָּרִים weist auch auf A. Freilich würde dann der mit וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן וְאָמֵן aus B gegebene Faden sehr rasch wieder abreissen. Für A entscheidet die Beobachtung, dass es in B dieser Procedur weniger bedarf, da in B sich das Weib den Fluch geistig durch ihr Amen aneignet.

v. 24, der das Weib den Trank vor dem Opfer trinken lässt, stösst sich mit v. 27, der den Trank nach Vollzug des Opfers getrunken haben will. Da v. 27, wie bemerkt, B zuzuweisen ist, so fällt v. 24 an A.

v. 25[a] gehört wegen מִנְחַת חַקְנָאוֹת zu B. Besätigend tritt hinzu, dass es מִיַּד הָאִשָּׁה heisst, während A v. 18 עַל־כַּפָּיהָ sagt, so dass hier, wenn A vorläge, מֵעַל־כַּפָּיהָ zu erwarten wäre, vgl. Lev. 8, 28. v. 28[b] dagegen ist zusammengesetzt, denn er enthält in seinem jetzigen Wortlaut ein ὕστερον πρώτερον. Das nöthigt, וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה aus anderer Hand herzuleiten als וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ.

Die vier letzten Worte bilden die Einleitung zu v. 26, der eine andere Verwendung der Mincha vorschreibt als v. 25 bis יְהוָה. Nach diesem fällt die ganze Mincha dem Priester zu, während nach v. 26 zuvor die Azkârâ in die Flamme des Altars kommt. Wir werden daher v. 25 bis Jahve B, die 4 letzten Worte von v. 25 und v. 26 A zuzuweisen haben.

Ueber v. 28 ist mit v. 27 entschieden, denn er bringt zu der v. 27 statuierten Alternative die dazu gehörige andere nach. Er gehört daher zu B.

Der Uebersichtlichkeit halber lasse ich die beiden durch die Quellenscheidung gewonnenen Thorot im hebräischen Text folgen. Worte, die vom R. stammen oder bei denen er wenigstens eingegriffen hat, sind unpunktiert gelassen worden. — Als sicher redactionell ist v. 26[b] und v. 14 bis auf die letzten drei Worte weggelassen worden.

A. מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן.

(11) וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: (12) דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ וּמָעֲלָה בּוֹ מָעַל: (13) וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת זֶרַע וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנֶעֱדַר אַיִן בָּהּ וְהִוא לֹא נִתְפָּשָׂה: (15) וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֶשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא־יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן: (16) וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמָדָהּ לִפְנֵי יְהוָה: (17) וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי־חָרֶשׂ וּמִן־הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמָּיִם: (18) וּפָרַע אֶת־רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל־כַּפֶּיהָ אֶת־מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הוּא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים: (19) וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל־הָאִשָּׁה אִם־לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טמאה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ וכי נטמאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת־שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי

אִישָׁהּ: (22) וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לְצֹבֹת בֶּטֶן וְלִנְפֹּל יָרֵךְ:
(23) וְכָתַב אֶת־הָאָלֹת הָאֵלֶּה [116] הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים (24) וְהִשְׁקָה
אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים [117] . . . .
(25) וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ (26) וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־אַזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר
הַמִּזְבֵּחָה: (31) וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִיא תִּשָּׂא אֶת־עֲוֹנָהּ.

B. מִנְחַת הַקְּנָאוֹת.

(29) זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה (v. 13) וְנִסְתְּרָה
וְהִיא נִטְמָאָה (30a) אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ
(14) וְהִיא לֹא נִטְמָאָה (30b) וְהֶעֱמִיד אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן
אֶת־כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת: [118]

(18) וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה: [119]

(21) וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר לָאִשָּׁה יִתֵּן יְהוָה אוֹתָךְ
לְאָלָה [120] ולשבעה בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת יְהוָה אֶת־יְרֵכֵךְ נֹפֶלֶת וְאֶת־בִּטְנֵךְ צָבָה:
(22) וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן וְאָמֵן:
(25) וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֵת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה:
(27) וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם [121] וְהָיָה אִם־נִטְמְאָה ותמעל מעל באישה וּבָאוּ בָהּ
הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב
עַמָּהּ: (28) וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִיא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע:

Dass aber der Fall vermutheter ehelicher Untreue nicht der einzige gewesen ist, in welchem nach alter Sitte eine מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן gebracht worden ist, ist um deswillen zu vermuthen, weil das v. 15 gegebene Verbot, der für das Weib gebrachten Mincha Oel und Weihrauch beizugeben, damit begründet wird, dass es sich um eine מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן handelt. Das setzt doch voraus, dass dies eine bekannte, über den Specialfall hinaus angewandte Abart des Mehlopfers ist.

Grössere Wahrscheinlichkeit erhält diese Vermuthung noch durch die Beobachtung, dass Lev. 7, 10 zwei Unterarten der Mincha unterschieden werden, die בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן und die חֲרֵבָה. Ausser der

im Falle grösster Armuth als חַטָּאת gebrachten Mincha[122] Lev. 5, 11 und dem Eiferopfer wird jetzt im Gesetz keine trockene Mincha erwähnt. Sollte es dies gewiss nicht allzu häufig gebrachte Eiferopfer und die für gänzlich Arme als Sündopfer zugelassene Mincha veranlasst haben, dass man den Terminus חֲרָבָה bildete? Sollte man die Mincha in zwei Unterarten zerlegt haben, von denen die eine in der mannigfaltigsten Weise angewandt wird, die andere nur in diesen zwei Fällen? Es erklärt sich die Lev. 7, 10 gemachte Unterscheidung weit leichter, wenn über die Lv. 5, 11. Nu. 5, 11—31 registrierten Specialfälle hinaus die Mincha ohne Oel und Weihrauch noch ihre Anwendung hatte. Das aber ist der Fall, wenn wir annehmen, dass die מִנְחַת זִכָּרוֹן auch noch in anderen Fällen als dem vermutheter ehelicher Untreue gebracht wurde.

Anmerkungen.

[1] Das Wort kommt vom hebräischen sâlach vgl. Avé-Lallement, F. Ch. B., Das deutsche Gaunerthum Bd. 2. Leipzig 1858, S. 14. 66 f. Bd. 4, 1862, S. 608.

[2] Spitz, E., de stigmatiis. Altdorf 1711. S. 21 f. Tenzell, E., de stigmatibus in facie. Erfordiae 1719, S. 6 ff. Dresig, S. F., de usu stigmatum apud veteres ad Gal. 6, 17. Lipsiae 1733.

[3] Die zu Zwangsarbeit Verurtheilten wurden in bestimmten Fällen gebrandmarkt.

[4] Cicero, de officiis 2, 7. Petron., Sat. 103.

[5] Plinius, Epist. I, 5 „Vitelliana cicatrice stigmosum."

[6] Sextus Empiricus, Pyrrh. hypot. 3, 24: τὸ ἐστίχθαι παρ' ἡμῖν μὲν αἰσχρὸν καὶ ἄτιμον εἶναι δοκεῖ. πολλοὶ δὲ Αἰγυπτίων καὶ Σαρματῶν στίζουσι τὰ γεννώμενα.

[7] De legibus 9, 2: ἐν τῷ προσώπῳ καὶ ταῖς χερσίν.

[8] Daher Aristophanes, Vögel v. 360 ὁραπέτης ἐστιγμένος. Als Strafe wird es angedroht Frösche v. 1511.

[9] Caligula, c. 27: Multos, inquit, honesti ordinis deformatos prius stigmatum notis, ad metalla . . . . condemnavit. Die Brandmarkung begleitet hier als Accidens die eigentliche Strafe, wie einst in Frankreich die Zwangsarbeit, in Deutschland das Stäupen oder die Landesverweisung.

[10] Aus Porphyrius, vita Pythagorae c. 15 darf man vielleicht entnehmen, dass es ein Brauch von Räubern gewesen ist, Menschen zu brandmarken, die ihnen in die Hände fielen. Zalmoxis, der nach jener Erzählung dies Schicksal gehabt hat, ist übrigens ein getischer Gott. Herodot IV, 96.

[11] Vgl. Herodot 5, 6. Weitere Beispiele vgl. bei Spencer, de leg. Hebr. rit. ed. Pfaff. Tübingen 1732, S. 408 ff. Spiess, a. a. O. S. 9 ff. Dresig, a. a. O. S. 8 ff.

[12] Aëtius, tetrabibl. II, 4, 12. στίγματα καλοῦσι τὰ ἐπὶ τοῦ προσώπου ἢ ἄλλου τινὸς μέρους τοῦ σώματος ἐπιγραφόμενα, οἷα τῶν στρατευομένων ἐν ταῖς χερσίν. Ich entnehme die Stelle, die ich nicht controlieren kann, der Dissertation Dresig's.

[13] Infolge dessen wird die Materie herkömmlicher Weise in den Commentaren zu Gal. 6, 17 erörtert, vgl. z. B. Winer, Pauli ad Galatas epistola[2]. Lipsiae 1828, S. 102 ff.

[14] Burckhardt, Bemerkungen über Beduinen und Wahaby. Weimar 1831, S. 52. 88. Doughty, Ch. M., Travels in Arabia deserta. Cambridge, 1888 I, 137. 278. 309. II, 656.

[15] Auch bei den Galla bilden die Schmiede eine unter sich heirathende

Kaste vgl. Doughty a. a. O. II, 167, desgleichen die abessinischen Falascha nach Hartmann, die Nigritier I, S. 374 ff. Bei den Teda stehn sie ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft; zu ihrem Handwerk, das sich vom Vater auf den Sohn vererbt, gehört auch Zauberei vgl. Nachtigal, Sahara und Sudan Bd. I, Berlin 1879, S. 443 f., ebenso in Borku und seinen Nachbarländern, s. ebenda II (1889), S. 145; desgleichen bei den Baele und den Sudanstämmen S. 178, bei den Budduma S. 370.

[16] Burckhardt a. a. O. S. 203: „In Nedschid, wie auch bei den Arabern am Sinai, gilt es für schimpflich, vor einer zahlreichen Gesellschaft auf der rababa zu spielen. Sclaven allein spielen in diesem Fall auf diesem Instrumente."

[17] Die Composition des Hexateuchs und der histor. Bücher des Alten Testaments. Berlin 1889, S. 305.

[18] Gen. 46, 9. Ex. 6, 14. Nu. 26, 5. 1 Chron. 5, 3.

[19] Gen. 25, 4. 1 Chron. 1, 33.

[20] Ex. 23, 14. 17. 34, 20. 23 f. Deut. 16, 16. 31, 11. 1 Sam. 1, 22. Jes. 1, 12. Ps. 42, 3. Es ist dabei vorausgesetzt, dass an allen diesen Stellen der Consonantentext das Qal von râ'â meint, während aus dogmatischen Gründen das Niph'al punktiert worden ist, vgl. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen S. 337 f. Doch ändert es nichts an der Sache, wenn die Punktation im Rechte sein sollte, was Ex. 23, 14. 17 möglich, jedoch nicht wahrscheinlich ist. Für Qal spricht 1) dass die cultische Phrase „Jahve's Antlitz schaun" von der profanen Phrase „jemandes Antlitz schaun", d. h. bei einem Mächtigen zur Audienz vorgelassen werden Gen. 43, 3. 5. Ex. 10, 28 f. 2 Sam. 14, 24. 28. 2 Kön. 25, 19 nicht getrennt werden kann. Beide stellen genau genommen nur dieselbe Phrase in zwei verschiedenen Anwendungen vor, wie denn nach Gen. 33, 10 der Zusammenhang dieser beiden Anwendungen der Phrase dem Sprachbewusstsein geläufig gewesen ist. 2) dass das Qal nicht beanstandet wird, wenn es mit der Negation verbunden ist Ex. 33, 20. Da entfällt eben der dogmatische Anstoss,

[21] Vgl. Ps. 27, 8. 105, 4.

[22] Vgl. meine Geschichte des Volkes Israel Bd. I, S. 447 ff.

[23] Ex. 21, 13 f. Deut. 19.

[24] Die Genesis erklärt[6] S. 98.

[25] Gen. 41, 46, 47, 10. Ex. 35, 20.

[26] Es dürfte wohl allgemein anerkannt sein, dass Ham der Vater Kanaans in Gen. 9, 20—27 eine Correctur für Kanaan ist. Ueber den Sinn der Sage Gen. 9, 20 ff. vgl. Wellhausen, Composit. des Hexateuchs S. 14 f. Budde, K., die biblische Urgeschichte. Giessen 1883, S. 290 ff.; meine Geschichte des Volkes Israel I[2] S. 109.

[27] a. a. O. S. 120 ff.

[28] Vgl. Budde a. a. O. S. 153 ff.

[29] Sie hat v. 26[a] גַּם הוּא nicht, was sich wie das עוֹד in v. 25 beurtheilt, und liest v. 26[b] זֶה הֵחֵל statt אַו הוּחַל.

[30] Der Ausdruck „erkennen" darf für diese Auffassung allerdings nicht geltend gemacht werden. Hierin ist Dillmann, a. a. O. S. 91 gegen Budde im Recht.

[31] a. a. O. S. 105.

[32] Der Midrasch deutet das in seiner Weise vgl. Bereschith rabba übers. v. Wünsche. Leipzig 1881, S. 99.

[33] Vgl. Bereschith rabba a. a. O., wo diese Deutung in abenteuerlicher Weise noch überboten wird.

34 Davon, dass er es sich im Lande Nod genommen habe (Tuch), steht nichts im Texte.

35 Exod. 21, 14.

36 a. a. O. S. 94.

37 Vgl. hierzu Budde, a. a. O. S. 191.

38 Composition des Hexateuchs, S. 9 ff.

39 a. a. O. S. 521 ff.

40 Wenn Budde, a. a. O. S. 530, um 9, 20 mit 11, 9 zu verknüpfen, ergänzt: „Es zog aber von Babel aus Noah, der Sohn Jabal's, er und sein Weib und seine drei Söhne Sem, Japhet und Kanaan, und er ging nach dem syrischen Mesopotamien und blieb dort", so verstösst namentlich der letzte Satz gegen den Sinn der Erzählung von 9, 20 ff., die in Palästina spielt. Es ist damit eine Verknüpfung postuliert, die nur von einer redigierenden Hand herrühren könnte.

41 Dass beide Bäume, in der Gestalt des Paradiesmythus, die uns Cap. 2. 3 vorliegt, nicht ursprünglich nebeneinander gestanden haben werden, darin wird Budde Recht haben. Sie entstammen aber derselben mythologischen Betrachtungsweise und demselben Mythenkreise.

42 Weiteres s. in meiner Geschichte des Volkes Israel, I, S. 631 ff.

43 Sobald man das jetzt zwischen Cap. 2, 3 und 11, 1 Stehende ausser Ansatz lässt, fällt jeder Anstoss an dem בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם 11, 2 hinweg. Die Uebersetzung: als sie im Osten umherzogen (Kautzsch-Socin), lässt sich grammatisch nicht rechtfertigen. Ist 13, 11 in Ordnung, so kommt höchstens die Uebersetzung: „nach Osten" in Frage. Näher liegt es, 13, 11 einen Schreibfehler für קַדְמָה anzunehmen. LXX übersetzt beidemal grammatisch correct ἀπὸ ἀνατολῶν.

44 Der Process hat sich weiter fortgesetzt, falls Kain aus Kênân entstanden und dieses nicht blos Adjectiv zu Kain ist. Im Priestercodex hat sich 'Irâd weiter in den gutisraelitischen Jered verwandelt 1 Chron. 4, 18.

45 Die Composition des Hexateuchs S. 305.

46 a. a. O. S. 10 f.

47 a. a. O. S. 183 f.

48 1 Sam. 27, 10. 30, 29 hat LXX vielmehr: die Kenizziter.

49 Burckhardt, Beduinen und Wahaby S. 123.

50 Die enge Verknüpfung von menschlicher Cultur und Getreidebau verräth sich auch darin, dass den einzelnen Racen bestimmte Cerealien characteristisch sind: der rothen der Mais, der Negerrace die Negerhirse, den Chinesen und Malaien der Reis, der weissen Gerste, Weizen, Hafer, Roggen. Zuweilen verhalten sich sogar sehr nahestehende Völker zur selben Getreideart verschieden, man denke an den Roggen, der die Getreidefrucht der Germanen und Slawen, nicht der Romanen ist. G. Gerland, anthropologische Beiträge I, S. 97 ff. spricht die Gramineen als ältesten Besitz der Menschheit und Hebel ihrer Entwickelung an.

51 Das Buch Job². Leipzig 1876, S. 390, Anm. 2.

52 Nachtigal a. a O. Bd. 2, S. 138. 179. 226. 560, 677.

53 Ebenda S. 179.

54 Prschewalski, Reisen in der Mongolei S. 199. 386. 487.

55 Mayeux, les Bédouins. Paris 1816. Th. III, S. 35 f. Die Angabe über die Pflanzenkost bedarf einer Ergänzung. Pilze, insbesondere Trüffeln, Wurzeln und Blätter von Pflanzen werden jetzt vielfach von Beduinen der syrischen Wüste gegessen vgl. Wetzstein a. a. O. Ueber die Einfuhr von indischem Reis nach Arabien vgl. Doughty a. a. O. I, 153.

[56] Burckhardt, Beduinen und Wahaby S. 2.

[57] Burckhardt, a. a. O. S. 193. Vgl. über diese Getreideeinfuhr der Wüstenbewohner auch Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien. Leipzig 1883, S. 295. 306. Nachtigal, a. a. O. II, S. 179.

[58] a. a. O. S. 56.

[59] Kobelt, W., Reiseerinnerungen aus Algier und Tunis. Frankfurt 1885, S. 344.

[60] Daher ist אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ ein im Sinne der Beduinen „reiches" Land. Ebenso hat sich diese Eigenart des Beduinenlebens niedergeschlagen in den arabischen Bewunderungs- und Wunschformeln لله درّك und دَرَّ دَرُّه. Wâhidî bemerkt zu Mutanabbî 11, 3 (ed. Dieterici I, 29): والدرّ اللبن الذى يتجعل مثلا للخير لانّ خصب العرب وسعة عيشهم فيه.

[61] Doughty, a. a. O. I, 262 Spring is the milky season, when men and beasts, (if the winter rain failed not) fare at the best in the wilderness. With small cattle, it lasts only few weeks from the yeaning till the withering of the year be again upon them, when the herb is dried up; but the camel kine are nearly eleven months in milk.

[62] Wâhidî a. a. O. (I, 33) zu v. 35: والعرب تتمدّح بخشونة الملبس والمطعم وتعيب الترفّه والنعمة.

[63] Die Noth zwingt die Beduinen zu diesen Zügen. Sie sind alle Räuber, vgl. die Schilderung bei Doughty, a. a. O. I, S. 276. Ebendeshalb ist Ismaels Hand gegen Jedermann und Jedermanns Hand gegen Ismael Gen. 16, 12. Wo der Beduine übermächtig wird, vermag der Bauernstand nicht aufzukommen vgl. Sachau a. a. O. S. 227. Erwehrt ein Staat sich dieser Züge, so berauben sich die Stämme untereinander und bringen sich hierdurch herunter.

[64] Es ist dasselbe Verfahren, das David gegen Nabal übt 1 Sam. 25.

[65] „Was der Araber im Laufe des Jahres sich als ein kleines Geschenk von seinen Zinspflichtigen erbeten hat (nämlich ausser dem festgesetzten khue), das verlangt er das nächste Jahr als eine Schuldigkeit, und das kleine Geschenk, welches er sich im zweiten Jahr erbittet, verwandelt sich ebenso für das dritte Jahr in eine Schuld." Burckhardt, a. a. O. S. 157.

[66] „Die Bauern treiben auch Landbau im Thale des Wady el Hassa, eines Flusses, welcher sich ins Todte Meer ergiesst, und als Tribut geben sie an diese Araber den halben Ertrag ihrer Felder ab." Burckhardt a. a. O. S. 23.

[67] a. a. O. S. 292 f.

[68] Ueber die Khuwwe vgl. weiter Burckhardt, a. a. O. S. 13. 25. 156 f. Doughty, a. a. O. I, 123. II, 219. Sachau, a. a. O. S. 303. 310 f.

[69] Burckhardt, a. a. O. S. 321. Doughty, II, S. 219.

[70] a. a. O. S. 295.

[71] a. a. O. S. 305.

[72] Wenn Budde, a. a. O. S. 137 ff. schliesst, dass Lamech der Schmied und Erfinder der Waffen sei, so zerstört er die Trias Jabal, Jubal, Tubal-(Kain). Gegen die von ihm S. 527 f. gegebene Reconstruction von v. 22 ist einzuwenden, dass eine Erfindung Lamech's v. 19 zu erwähnen gewesen wäre.

[73] Goldziher, muhammed. Studien, Halle 1889, I, 13.

[74] Burckhardt, a. a. O. S. 253.

[75] Goldziher, a. a. O. S. 18 ff. Vgl. auch die Erklärung des Ausdruckes بطل bei Wâhidî a. a. O. S. 31 (zu v. 13) والبطل الذى يبطل عنده دماء الاقران.

[76] „Während sie im Allgemeinen keine sonderlichen Helden sind, kennen sie als Bluträcher keine Furcht“ Sachau, a. a. O. S. 308.

[77] Ueber den ثَأْر, ثَار das Recht der Blutrache bei den Beduinen vgl. Burckhardt a. a. O. S. 120ff. 251ff.

[78] Burckhardt, a. a. O. S. 258.

[79] a. a. O. S. 311.

[80] a. a. O. S. 253. 601.

[81] Diese beiden Deutungen sind alt, sie begegnen uns schon im Midrasch. An ein Beglaubigungszeichen denkt R. Jehuda, wenn er meint, Gott habe Kain die Sonnenkugel aufgehn lassen; an ein abschreckendes Zeichen R. Nehemja, wenn er meint, Kain sei aussätzig geworden, vgl. Bereschit rabba übtr. v. Wünsche, S. 105.

[82] Vgl. die Verwendung im Psalt. Sal. 15, 8. Umgekehrt haben die Sünder nach v. 10 das σημεῖον τῆς ἀπωλείας ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτῶν. Auf die Bedeutung, die Ez. 9, 4ff. bei den christlichen Auslegern als Schriftbeweis für die Anwendung des Kreuzeszeichens gewonnen hat, komme ich später zurück.

[83] στίζονται δὲ πάντες, οἱ μὲν ἐς καρπούς, οἱ δὲ ἐς αὐχένας, καὶ ἀπὸ τοῦδε ἅπαντες Ἀσσύριοι στιγματηφορέουσι.

[84] Snouck Hurgronje, Mekka. Haag 1888 II, S. 120f.

[85] Vgl. Lebîd, Mu'all. v. 9.

[86] W. R. Smith, Lectures on the Religion of the Semites S. 139A.

[87] Doch handelt es sich hier möglicherweise um ein phönicisches Heiligthum, vgl. W. R. Smith, a. a. O.

[88] Γάλλος, ὁ φιλοπάτωρ Πτολεμαῖος διὰ τὸ φύλλα κισσοῦ κατεστίχθαι, ὡς οἱ γάλλοι. Ueber die Tätowierungen dieser vgl. Prudentius, peristephanon 10, 1075ff. Lobeck, Aglaoph. I, 657ff.

[89] De monarchia 1, § 8 (Opera ed. Mangey II, p. 220f.) ἔνιοι τοσαύτῃ κέχρηνται μανίας ὑπερβολῇ, ὥστ' οὐδ' ἀναχώρησιν ἑαυτοῖς πρὸς μετάνοιαν ἀπολιπόντες ἵενται πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, γράμμασιν αὐτὴν ὁμολογοῦντες .... ἐν τοῖς σώμασι καταστίζοντες αὐτὴν σιδήρῳ πεπυρωμένῳ πρὸς ἀνεξάλειπτον διαμονήν.

[90] Auch die A. 82 bereits erwähnten Verse Psalt. 15, 8. 10 sind hier zu vergleichen.

[91] S. die Belege bei J. Bingham, Origines sive antiquitates ecclesiaticae ex lingua Anglicana vertit J. H. Grischovius, Vol. 4. Halle 1727, S. 310ff.

[92] In der keltischen Kirche machte der Priester bei der Uebergabe der Alba dem Täufling das Kreuzeszeichen in die Hand.

[93] Darüber, welche Stelle die Obsignatio crucis im Taufrituale einzunehmen habe, ist noch in letzter Zeit von evangelischen Geistlichen gestritten worden.

[94] Opera ed. Vallarsi² V, 1, Sp. 95f. „Et ut ad nostra veniamus, antiquis Hebraeorum literis, quibus usque hodie utuntur Samaritani, extrema Thav litera crucis habet similitudinem, quae in Christianorum frontibus pingitur et frequenti manus inscriptione signatur.“ Vgl. dazu die Bemerkung Vallarsi's.

[95] Rudimentär findet sich der Brauch auch noch in protestantischen Ländern. Der Schreiber dieser Zeilen hat als Knabe in der Walpurgisnacht, in der die Hexen zum Blocksberge ziehn, fleissig mit geholfen, mit Kreide auf die Thüren der Häuser und Ställe drei Kreuze zu zeichnen. Aus Schabernack zeichnete man sie zuweilen auch auf den Rücken Vorübergehender.

[96] Spitz, a. a. O. S. 8. Lane, a. a. O. III, 160.

97 Ueber die cultische Bedeutung der Haarschur vgl. Lucian, de dea Syra c. 55. L. Krehl, über die Religion der vorislamischen Araber Leipzig 1863, S. 32f. I. Goldziher, mohammed. Studien Bd. I. Halle 1890, S. 247ff. Snouck Hurgronje, a. a. O. II, 36 A 2. 95. J. Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, S. 118ff. 161. Als amoritischer Gebrauch wird das Scheeren des Vorderkopfes erwähnt Tosefta Sabbat VII, 1, vgl. Loewy, morgenl. Aberglaube in der röm. Kaiserzeit in „Zeitschrift des Vereins für Volkskunde III, S. 24ff.“ Hat das „Kahlkopf“ der Knaben von Bethel 2 Kön. 2, 23 etwa eine bestimmte prophetische Haartracht zum historischen Hintergrund?

98 Auf diesen reactionären Character der älteren Prophetie und ihrer Ziele macht mit Recht nachdrücklich aufmerksam G. Rösch in seiner trefflichen Studie „Elias“ in Theol. Stud. und Kritiken 1892, S. 551ff.

99 Ueber die Tätowirung bei den alten Arabern vgl. W. R. Smith, Kinship and marriage in Early Arabia. Cambridge 1885, S. 212ff.; über ihr Vorkommen bei den heutigen Arabern vgl. Lane a. a. O. I, 25. 35. III, 169. Snouck Hurgronje a. a. O. II, 120f. Sachau, a. a. O. S. 307. Dass das Kainszeichen eine Stammmarke ist, ist W. R. Smith nicht entgangen.

100 Besonders deutlich ist im Semitischen dieser Zusammenhang beim Ohrring, im Aramäischen verräth es schon der Name.

101 Die sich nach orientalischem Aberglauben mit Vorliebe in Abtritten aufhalten, vgl. z. B. Snouck Hurgronje II, S. 41.

102 Vgl. G. Klein, die Totaphoth nach Bibel und Tradition in Jahrbb. f. Protest. Theologie. Jahrg. 7 (1881) S. 679f.

103 Der Ausdruck ist so geläufig, dass davon weiter φυλακτηριάζω „sich durch ein Amulet schützen“ gebildet worden ist.

104 Die Aussprache des Wortes ist nur durch die Vocalisation garantiert, die Consonanten gestatten Ex. 13, 16. Deut. 6, 8. 11, 18 auch den Singular טוֹטָפַת zu sprechen und die targumischen Formen טוּטְפְתָּא, pl. טוּטְפָן legen das geradezu nahe, vgl. S. 317.

105 Vgl. namentlich die A. 12 citirte Stelle aus Aëtius. Noch genauer entspricht es dem alttestamentlichen: zwischen deinen Augen, wenn von den Griechen als Ort der Marke τὸ μεσόφρυον genannt wird, cf. Lucian, Piscator c. 46.

106 Das nur hier und v. 41 vorkommende אֲפַר lässt sich nicht mehr deuten. Würde es nur einmal vorkommen, so würde man geneigt sein, es für einen Textfehler zu halten und פְּאֵר Kopfbund zu lesen.

107 Vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum. 1700. Bd. II, S. 455.

108 Vgl. hierüber wie über den talmud. Sprachgebrauch Levy, Chald. Wörterbuch I, 299.

109 Vgl. z. B. E. Reuss, das Alte Testament, übersetzt, eingeleitet und erläutert. Bd. 3, S. 210.

110 vgl. Gruppe, O., die griechischen Culte und Mythen, Leipzig 1887, I, S. 677ff. Fehr, E., Studia in Oracula Sibyllina, Upsala 1893, S. 37f.

111 Gött. Gel.-Anzeigen 1894, N. 8, S. 642f.

112 Wir werden glücklich wieder einmal darüber belehrt, dass das Haarscheeren und Hautritzen Folge leidenschaftlicher Empfindung ist, und dass bei Entstehung der Vorstellungen von Rein und Unrein ästhetische Empfindungen betheiligt gewesen sind. Giesebrecht redet dabei von Excrementen. Allein, dass die menschlichen Excremente unrein gewesen seien — die thierischen sind für den semitischen Orient von jeher und noch jetzt rein, vgl. Doughty. Travels in Arabia deserta I, 212. 237 — folgt weder aus Ez. 4, 12 noch aus

der jungen Speculation vom Schäufelchen Dt. 23, 12—15. Ja letztere lehrt das Gegentheil, da vorausgesetzt wird, dass der Betr. ohne weiteres in's Lager zurückkehrt. Es ist daher zu schliessen, dass in Bestimmungen wie Deut. 23, 12 ff. und in dem modernen Gebrauch der Ablution eine secundäre Entwickelung vorliegt. Bene cognoscit qui bene distinguit, was man freilich auch umkehren kann. Wer sich aus dem A. T. nicht darüber belehren lässt, dass ästhetische Empfindungen die Entstehung dieser Gebräuche so wenig wie die der Speiseverbote veranlasst haben, vgl. G. Schweinfurth, im Herzen von Afrika I, 265. II, 334 f. A. E. Brehm, Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika Jena 1855 I, 180 f. N. v. Prschewalski, Reise in der Mongolei. Jena 1877. S. 44. 48. Doughty, a. a. O. I, 305. 327. Burckhardt, Beduinen u. Wah. S. 179 f. Giesebrechts Behandlung dieser Materie sieht freilich der Einseitigkeit, die er an mir zu rügen findet, sehr unähnlich.

113 vgl. z. B. Ewald, Alterthümer[3] 275 Anm.

114 Der Ausdruck מַיִם קְדֹשִׁים ist freilich nach Form und Bedeutung befremdlich. LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν ist jedoch wegen der Stellung der Adjectiva gleichfalls bedenklich. Dazu ist es selbstverständlich, dass alles im Heiligthum gebrauchte Wasser καθαρὸν ist. Sollte nicht ursprünglich מַיִם חַיִּים dagestanden haben?

115 Bei Untersuchungen über das Genus im Hebräischen wie überhaupt bei syntaktischen Untersuchungen pflegt nicht beachtet zu werden, dass das Hebräisch der redigierenden Hände mehrfach fragwürdig ist, vgl. S. 199, A. 8.

116 Die Stellung des Wortes הכהן verräth, dass es Auffüllung ist.

117 Hier ist die in A v. 15[a] parallel laufende Vorschrift weggelassen worden, die etwa וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַמִּנְחָה מֵעַל־כַּפָּיִךְ gelautet haben könnte.

118 Die Angaben über das zu bringende Opfer fehlen hier. Sie sind aus A gegeben.

119 Desgleichen die Angaben über die Zubereitung des Fluchwassers.

120 לשבעה ist Auffüllung, wie v. 27 zeigt.

121 So ist mit Sam. zu lesen. Auch LXX dürfte diese LA. wiedergeben.

122 Lv. 5, 7—17 setzen 4, 35 fort. Der Zusammenhang ist durch den Einschub 5, 1—6 zerrissen.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

BS1192 .S77
Ausgewahlte akademische Reden und
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00070 5576